ISTITUZIONI

di

FILOSOFIA RAZIONALE

ISTITUZIONI

di

FILOSOFIA RAZIONALE

DEL

Professore Giubilato

ANTONIO ROSSETTI

DA ALTINO

Volume 1°

LANCIANO 1866
DAI TIPI DI DOM. MASCIANGELO

AL MIO GLORIOSO PATRIARCA

S. FRANCESCO D' ASSISI

Elucubrata nel silenzio de' tuoi Chiostri a Te, glorioso Archimandrita di Frati poverelli, vuol essere intitolata questa operetta del figliuol tuo, perchè, leggendola, i miei confratelli s'avveggano con gioia ch' io mi onoro d' averti a Padre con essi, da cui non intendo d'essermi diviso di animo con l' essermene distinto nelle vesti. Desiderio accesissimo di far rivivere la dottrina del serafico Bonaventura, che il primo onorò della sacra porpora il Minoritico Ovile, da Te santamente fondato, mi mosse dapprima a scrivere queste pagine, e poi dispiegarle molt'anni ai giovani studiosi, de' quali non ho cosa più cara. Una con l'umile lavoro, io a Te raccomando, o Padre, que' miei diletti; e priegoti che non pur dalle mie, ma altresì dalle loro labbra in nessun tempo mai risuoni parola che non sia veracemente cattolica. Se il vero sapiente non dee vergognare di venir cercando nella tradizione de' popoli la luce della verità; come mai potrà il cristiano filosofo, posterga-

ti i lumi della fede, pigliar diletto di filosofare alla pagana? È nel seno della cattolica romana Chiesa che Dio accese la lampada eterna, la quale deve alluminare ogni uomo che viene in questo mondo: in quel lume divino la cristiana filosofia vuolsi afforzare, perchè senza invadere con arroganza, o tramestare con superbia le superne rivelazioni, le razionali verità scorga più lucide, e con sicurezza maggiore manifesti alle menti. Chi alle dottrine della Madre Chiesa non china riverente il capo, egli non è filosofo, perchè non ama la sapienza. Passato è il secolo che era tenuto grande, e forte di spirito reputato chi sapeva meglio far guerra alla fede verace. Giova sperare che tempi di tanta vertigine non tornino più mai a funestare la terra. Ma s' è decreto di cielo che sia lasciato all' idra dell'errore levar alto il capo ad attoscare le menti, deh! ti prego di cuore, amoroso Padre mio, deh! m' impetra forza allo spirito di credere ed operare in sino alla

morte conforme ai dommi santissimi ed alle massime venerande della diletta sposa del Salvatore, alla cui gloria Tu mi chiamasti a militare sotto le insegne gloriose della tua religione, dietro le orme divine delle care tue peste. Non vana e stolida ipocrisia, dalla quale fui sempre aborrente, ma profondo sentimento di cuore mi spinge in su le labbra l'umile confessione di fede e la santità de' succennati desiderî. Santifica, o Padre, i detti del tuo figliuolo, avvalorane i propositi; e fa che i suoi discepoli, intesi a divenire sapienti per zelare con il senno le glorie della patria, non vergognino, ad esempio del precettore, di essere filosofi cristiani e cattolici.

Lanciano 14 Maggio 1866

P. Antonio Rossetti da Altino
Lett.^e Giub.^o e Def.^e M. O.

FILOSOFIA RAZIONALE

SUA NATURA E PARTIZIONE

Profondo divisamento, e degno di quel gran filosofo che fu Socrate, è questa celebre sentenza = solo e vero sapiente è Colui che sa di sapere =. In questo gli uomini del volgo, e la turba infinita di que' meschini saccentuzzoli che tutta la loro dottrinale suppellettile attinsero ai romanzi, si distinguono dalla schiera veneranda de' gravi pensatori. Dei quali può dirsi che, tolta la differenza del più e del meno, tutti hanno notizie e cognizioni; ma la scienza propriamente detta non è posseduta che dagli ultimi. Il volgo sa; ma non vede le ragioni ed il nesso delle sue conoscenze: i saputelli conoscono; ma o ignorano del tutto il perchè di ciò che sanno, o lo posseggono in guisa da non potere risalire a que' principî primi che rendono evidenti e costrette ad un vincolo le molteplici nozioni: a' soli filosofi è dato specchiarsi nella luce ineffabile delle eterne ragioni, e conoscere le varie guise, onde le verità, l'una all'altra

collegandosi, e tutte insieme incentrandosi in un principio supremo, fan sorgere mirabile l'edificio della scienza. Dalle quali cose è agevole inferire due sorte di sapere essere negli uomini; volgare l'una, scientifica l'altra: quella sta contenta all'osservazione de' fatti ed ai rapporti più o meno immediati delle verità comuni all'uman genere; questa si solleva ardita alle ragioni dell'assoluta intelligibilità, e per una lunga serie di conseguenze dedotte da un principio solo crea la scienza. Or essere filosofo non vuole dir altro che conoscere le cose scientificamente; e però la vera Filosofia consiste appunto nella cognizione assoluta di una serie di verità inferite da un principio solo e dimostrate per esso come per loro ultima ragione. Se non che essendo molteplici i veri particolari, parrebbe a prima giunta che la Filosofia dovesse descriver fondo a tutte le conoscenze; e, come dicevano gli antichi, rendere ragione non pur delle cose divine ed umane, ma altresì delle cause che le costringono insieme. Ma egli avverte saviamente il Rosmini che la materia della Filosofia spazierebbe per entro assai larghi confini, se dovesse favellare di tutto; mercecchè nessuna cosa in tal caso le sarebbe straniera. Onde potriasi a diritto affermare, se non del tutto impossibile, esser certo difficile all'uomo poter divenire filosofo. E già per questa difficoltà di valere un sol uomo ad appararle tutte, le scienze sonosi divise in varie branche, e variamente appellate se-

condo il nome degli oggetti presi a pertrattare Non vuolsi adunque lasciare incircoscritti i limiti di lei; ma ben si deggiono determinare senza eccesso e senza difetto. Il che fatto da molti è quì rifermato da noi, che il titolo di Filosofia riteniamo proprio ed esclusivo di quella scienza, la quale è tutta nel ricercare e porre in ordine le ultime ragioni. Or conciosiacchè l'ultima ragione di un concetto sia quella che lo rende d'ogni mano evidentissimo; ed essendo eziandio che ogni giudizio si chiarisca per un altro che lo contiene: siegue immediate che investigare le ultime ragioni torna allo stesso che risalire a' primi principî dello scibile umano; epperò la scienza delle ultime ragioni è una medesima cosa con la scienza de' principî primi. Di che si pare manifesto con quanto senno scrisse il nostro Vico là dove gli venne affermato che la Filosofia è = scienza sublime che ripartisce i certi loro subbietti a tutte le altre scienze che si dicon subalterne =. Che se dato ci fosse di pigliare quì come cosa notissima ciò che verrà per noi dimostrato a suo luõgo, che cioè l'intelligibile assoluto, ossia l'*Ente*, in quanto per libera creazione effettua l'intelligibile relativo, ossia l'esistente, è principio supremo della conoscenza: ben potremmo cangiare l'esposta definizione; e dire o che la Filosofia è la scienza dell' intelligibile fatta per l'umano discorso; ovvero anzi che è la scienza dell' Ente e dell' esistente che per libera creazione deriva da Esso. Ma

non vogliamo dommatizzare dal bel principio; epperò, riepilogando, diciamo, che la Filosofia, come scienza prima, affatica a noverare gli elementi del pensiero per iscoprirne le leggi, manifestarne le ultime ragioni, e si rendere assoluto l'umano sapere sia in genere sia in ispecie ne' suoi particolari obbietti, Dio, Mondo, ed Uomo — Ed ecco non solo definita la Filosofia, ma cennatone secondo l'ordine che intendiamo tenere le singole parti: le quali sono Ideologia, Logica, Ontologia, Teologia, Cosmologia, e Psicologia. Sarebbe ora a legittimare il nostro operato; ma la giustezza della definizione è chiara del fin quì detto, e le ragioni della partizione, se dovessero quì svolgersi, menandone per le lunghe, ci trarrebbono fuori lo scopo di questi elementi. Ne piace quindi a diletto notare solo due cose: la prima è, che, rigorosamente parlando, niuna parte della Filosofia può completamente trattarsi sola: sì ciascuna rientra nell' altra e tutte insieme si collegano a formare un sol corpo di dottrina. La seconda riguarda le materie cosmologiche che non saranno da noi discorse isolatamente, ma innestate alle altre parti per le ragioni che verranno addotte nella fine dell'Ontologia. Gli addiscenti di queste discipline vedranno da loro il perchè di questo nostro opinare; e ne faranno ragione essi medesimi quando avranno fornito i loro studì su tutti e singoli i trattati descritti: però, senza aggiunger verbo, poniamo mano all' Ideologia —

IDEOLOGIA

PROEMIO

Definizione e parti della Ideologia

1° La parola Ideologia suona lo stesso che discorso intorno alle idee, o vogliam dire umane conoscenze; epperò tante esser dènno le sue parti, quante sono le ricerche varie che possono istituirsi intorno alle cognizioni. Or porgendosi in ciascun concetto il conoscente ed il conosciuto in vicendevole rapporto tra loro, le cose da potersi all'uopo discutere sono le seguenti: atti e facoltà del soggetto, che conosce, messi a confronto con la natura dell' obbietto conosciuto: condizioni che rendono possibile il fatto del conoscimento: effetti che ciascuna idea acquistata genera nello spirito conoscitore. In tre sezioni va dunque diviso il presente trattato: la prima si dirà antonomasticamente Ideologia, perchè discorre non solo delle facoltà e delle operazioni necessarie per apprendere le idee; ma, quel che è più, pertratta della natura e differenza loro dalla mente e dagli atti suoi: la seconda sarà appellata Ideogonia, perchè, ricercando la possibilità della conoscenza, risale alla genesi di essa, e ne dimostra l'origine: la terza verrà detta Epochilogia, perchè favella delle varie guise onde le singole idee si porgono così alle nostre anime, che,

ora sospendendone, ora sollecitandone gli assensi, producono in esse varietà di stati —

SEZIONE PRIMA.

IDEOLOGIA.

Capitolo Primo.

Distinzione delle cose che conosciamo e delle rispettive nostre facoltà di conoscere.

2° Se niuno avesse coscienza de' propri atti, nè dato fosse a chicchesia poter dalla loro natura inferire le potenze rispettive; i nostri spiriti non avrebbero cognizione alcuna di se medesimi — Però il ragionatore filosofo tiene per indubitato che l'umana mente agisce per risapere la verità; e piglia come punto di partenza la contezza che ciascuno ha di poter intendere e ragionare. Chi dinega la capacità del suo intelletto a conoscere il vero, egli si preclude da se la via che mena alla scienza; e mostrasi indegno che altri scenda a discettare con lui — Or se noi volgiamo per poco la nostra attenzione sopra gli oggetti che la comune osservazione ci fa accorti di conoscere; tre cose si porgono tantosto dinanzi agli occhi della mente come materia delle cognizioni, onde si è consapevoli — Esse sono: 1° soggetti concreti e sensibili, come questo ferro, quest'albero,

quella casa, quell' uomo: 2° esseri puramente intelligibili, come causa, sostanza, fine; 3° rapporti d' idee tra loro, come la priorità della cagione in riguardo all' effetto, e simili. Or siccome ad apprendere i soggetti sensibili fa mestieri che i sensi esterni agiscano una con l' anima; mentre, pur posando gli organi sensorii, possiamo benissimo acquistare le idee di oggetti puramente intelligibili: così può raccogliersi che tre e diversi essendo gli atti con cui conosciamo, tre del pari e diverse esser dènno le nostre facoltà conoscitive — Il primo atto è quello di sentire le impressioni de' corpi che debbono conoscersi; e detta è sensitività la potenza che le corrisponde: il secondo è quello, onde veniamo a risapere la realtà di essi soggetti esterni; e la forza che lo produce è chiamata facoltà di percepire: il terzo finalmente è l' atto d' intuire le idee; e la virtù che lo effettua è appellata intuizione — Vedremo che la facoltà di percepire è impossibile senza quella di sentire e d' intuire; e che però dovremmo esordire da quest' ultima — Ma perchè l' ordine didattico esige che si pigli cominciamento dalle materie più facili, diremo nel primo art.° della facoltà di sentire; mostreremo nel 2° che il sentire è occasione a percepire; e, discorso nel 3° come il percepire implica un atto anteriore d' intelligenza pura, distingueremo nel 4° le idee dalle sensazioni; e nel 5° finalmente daremo la loro divisione —

ARTICOLO 1.°

Facoltà di sentire

§° 1° *Natura di essa facoltà e sua divisione*

3° A porre distinzione ne' vocaboli giova notare anzi tutto che lo spirito umano dicesi anima in quanto sente, e mente in quanto intende — Sì l' uno e sì l' altro de' due atti accennano a certa passività interiore; imperocchè se i corpi esterni non agissero sopra di noi, non potremmo sentirli; e se la luce del vero non c' irradiasse, non potremmo accogliere la verità ed affermarla. Tuttavia non sono esatte le espressioni — facoltà passive, e facoltà attive dell' anima; perocchè lo spirito è sì sempre ed essenzialmente attivo, che tolta l' attività sua, nè i sentimenti nè le intellezioni avrebbero mai luogo — E per dire quì soltanto delle sensazioni, non suppongono esse che il corpo sia vivo? Or chi è che avviva il corpo se non l' azione dell' anima? Questa adunque è sempre attiva, sia che informi il corpo e gli cresca la vita, sia che si desti a riceverne i moti avverati nella virtù di lei: però chi dice facoltà passiva, parla in termini contradittorii; chè facoltà dice riguardo a chi compie un' azione, e la voce passiva dinota chi la riceve — Diremo quindi facoltà ricettive quelle potenze che l' anima svolge dopo che un' azione esterna si avverò so-

pra di lei; e nomineremo facoltà attive quelle ond' essa si fa deliberatamente a cercare oggetti che per verun modo giunsero ancora a toccarla. E perocchè abbiamo notato che l'anima reagisce a sua volta sovra quanto modifica le sue potenze ricettive, vuolsi fin d'ora por mente a questo, che cioè niuna di esse può aver luogo senza che non rispondano a ciascuna le analoghe facoltà attive. Come quindi abbiamo due specie di sentimenti o facoltà ricettive, uno animale che dice riguardo ai corpi, e l' altro spirituale che accenna alla coscienza delle nostre idee: così abbiamo pure due facoltà attive, l' istinto animale, e l' istinto spirituale, che corrispondono ai due succennati sentimenti. Or nel sentire hanno parte non solo cinque organi del corpo, come quelli che trasmettono all' anima le impressioni esterne; ma altresì l' azione dell' anima stessa che accoglie le dette impressioni — Essi sono : la vista, l' udito, il gusto, l' odorato ed il tatto ; e le loro funzioni sono descritte dai Fisiologi, cui rimandiamo i lettori — Qui nostro compito è far parola di quei filosofi che vorrebbero ridurre tutti gli organi sensorii a quello solo del tatto —

4° Intorno a che ci piace ad onore del vero confessare primieramente che senza impressioni che tocchino ed affettino gli organi, la sensazione non può mai aversi: ciò nullameno la pretensione di ridurre tutti gli organi al tatto ci sembra stranissima — Imperocchè se egli è vero che la vista ci porge

l' idea della ruvidezza, la quale dee venirci dal tatto; è verissimo del pari che ciò interviene per precedente esercizio di esso: sicchè se non ci fossimo adusati col toccar delle cose a ritenere come ruvide quelle che ne presentano certa scabrosità, non potremmo mai con la sola vista formare quei giudizi — I sensi adunque sono moltiplici; e ciascuno ne porge sensazioni proprie. Così la vista ne offre i colori, l' udito i suoni, e non viceversa — Solo il sentimento interno è unico, se si riguardi nel suo fondamento: che se si consideri nelle cose che interiormente sentiamo, esso pure è vario; e si denomina ora senso intimo ed ora coscienza, secondo che riguarda la consapevolezza delle interne affezioni attuali, ovvero di quelle che già passarono. Esaminiamo ora la natura del sentimento, e delle sensazioni; e notiamone la differenza —

§ 2° *Del sentimento fondamentale, e della natura e specie delle sensazioni accidentali*

5° L' unione dell' anima col corpo dà luogo a quella potenza che dicesi sentimento fondamentale, e che è l' atto primo di sentire corporalmente. Suo termine sono le esterne parti del corpo, che costituiscono gli organi anzidetti. È impossibile concepire un'anima senziente ed un corpo sensifero congiunti insieme senza ravvisare eziandio la necessità di un atto primo e continuo per cui quella è fatta con-

scia d' essere a questo avvincolata. La vivacità delle moltiplici sensazioni che le une alle altre si succedono con tanta rapidità nel corso della vita, chiamando a sè tutta la nostra attenzione fa sì che poco badiamo al sentimento primo, fondamento di tutte le particolari sensazioni. Tuttavia la sua esistenza è certissima; e noi ce ne renderemo convinti non sì tosto avremo potuto notare i caratteri suoi, e quelli non meno importanti di tante fuggevoli sensazioni che s' avvicendano nel nostro organismo. Il sentimento fondamentale adunque deve avere i seguenti caratteri: debb' essere cioè continuo come continua è la vita: dev' essere sostanziale; perchè deve identificarsi con l' anima stessa che sente, dovendo esserne attributo essenziale: deve avere per termine il corpo in quanto è vivo ed organico; perchè la vita del corpo è effetto dell' attività dello spirito, e l' organismo è condizione necessaria alle funzioni dell'anima sensitiva: deve da ultimo essere sparso equabilmente per tutto il corpo; perchè niuna parte di questo può essere straniera all' azione dell' anima medesima. Ond' è che il sentimento fondamentale potrebbe descriversi dicendo che esso è un sentimento continuo, sostanziale e sparso per tutto il corpo, il quale corpo in quanto organico e vivo per l' unione con l' anima è termine di esso sentimento. La natura delle sensazioni rende più chiara l' esposta dottrina; epperò è giusto venirla quì ricercando.

6° In ogni sensazione debbono primamente distinguersi due cose: l'impressione fatta in un organo qualunque e propagatasi fino all'anima; e l'accorgersi che questa fa d'una modificazione in lei prodotta. La varietà delle impressioni è dunque la precipua cagione della varietà delle sensazioni. Se non che quando l'impressione è assai lieve, ella passa inavvertita; l'anima non se ne accorge punto, e non si genera però alcuna sensazione. Inoltre le impressioni possono avvenire non solo per qualche reale obbietto che modifichi il senso, ma spesso anche per le sensibili immagini che lo rappresentano, ovvero per le idee che ne abbiamo. Così le dolcezze dell'amicizia possono sentirsi sia veggendo un amico, sia guardandone un ritratto, sia ridestando in mente la rimembranza dei suoi affetti. Or in quest'ultimo caso le sensazioni sogliono dirsi spirituali, perchè si originano per le idee dello spirito, come da cause almeno occasionali; e ne' due primi si appellano animali, perchè muovono da corpi esterni. Queste ultime si dicono figurate quando presentano la figura dei corpi, e non figurate quando non dinotano alcuna estensione. Dal che può inferirsi che le sensazioni si distinguono tra loro, ed ha ciascuna elementi proprii, se ne guardiamo le cagioni; ma tutte si accomunano insieme e presentano un solo carattere, se le consideriamo ne' loro effetti. Imperocchè in quest'ultimo caso esse argomentano tutte una modificazione prodot-

ta o per le idee dello spirito, o per la presenza di soggetti sensibili; modificazione che arguisce alla sua volta un mutamento avvenuto nello stato dell' anima. È proprio in cosiffatte mutazioni che si dènno cogliere e riconoscere le sensazioni; conciosiacchè nelle loro vicissitudini e gradazioni indefinite non hanno altro d' invariabile e permanente tranne questo, che cioè ciascuna reca un cangiamento nello stato anteriore dell' anima —Così non solo varia lo stato della sensibilità nostra passando dal piacere al dolore, ma ancora da uno ad altro dolore, da uno ad altro piacere. Per ragione di cotale mutabilità le sensazioni son dette accidentali; ed ora sono ed ora no in noi; e si distinguono dal sentimento fondamentale, che è essenziale. Possiamo dunque brevemente definire la sensazione appellandola una modificazione dell' anima in conseguenza d' una mutazione avvenuta negli stati di lei. Quest' ultima espressione è vaga ed indeterminata; ma noi l' abbiamo posta a solo scopo di non usurpare nella definizione il sentimento fondamentale, di cui ci bisogna provare l' esistenza: imperocchè allora soltanto potremo dire che, dovendo ogni sensazione accidentale produrre un cangiamento nell' anteriore stato dell' anima, la prima di esse dovette pure mutare lo stato primitivo di lei che è di essenziale sentimento. Quando adunque avremo provato che esiste in noi un sentimento fondamentale, allora le ultime parole potranno variarsi; e n'uscirà questa de-

finizione: la sensazione è una modificazione dell' anima in conseguenza di una mutazione avvenuta nel termine del sentimento fondamentale. Se non che prima di esporre le pruove della reale sua esistenza, giova, riepilogando, notare 1° che le sensazioni sono accidentali, perchè ora sono ed ora no in noi: 2° sono temporanee, perchè avvengono nel tempo: 3° sono dipendenti dalla natura delle cose create e dalla volontà di Dio, che creava le cose in guisa da essere capaci di produrre quelle date sensazioni: 4° sono mutabili, perchè variano per ragione della loro intensità, e della diversa suscettività degl' individui: 5° da ultimo sono sempre o dolorose o piacevoli, nè riescono mai indifferenti. Proviamo con chiarezza quest' ultima qualità delle sensazioni.

7° Il moto impresso nell' organismo dalla presenza degli oggetti esterni o si spande equabilmente senza punto alterare o contraddire l' attività dello spirito, e produce sensazioni piacevoli; ovvero si propaga in guisa che l' anima se ne risenta, e perturbi, e genera sensazioni dolorose. Quello che è di vero nella sentenza di coloro che ammettono delle indifferenti è in ciò, che guardate in sè stesse le cose possono non sembrarci nè utili nè disutili ai nostri bisogni; ma, quanto alle loro impressioni, debbono sempre venire accompagnate da piaceri o dolori. L' abitudine può fare sì che questi non sieno avvertiti; ma non già che non sieno così come è

richiesto dalla natura dell' organismo, che ha diletto ne' movimenti equabili e noie in quelli che si succedono in guise perturbatrici. Nè esser potrebbe diversamente. Conciosiacchè scopo del Creatore nel formarci senzienti essendo stato quello di porgerci nelle piacevoli e dolorose sensazioni il mezzo di conoscere quali oggetti fossero a fuggire, e quali ad abbracciare per conservare e crescere la floridezza della vita; le sensazioni indifferenti ne lascerebbero ignorare la natura dei sensiferi; epperò praticamente non sapremmo a quale uso ne converrebbe serbarli. I sensiferi adunque indifferenti in sè stessi al gaudio ed alla tristezza riescono sempre nell' individuo o lieti o affliggenti; secondo che da essi è o no perturbato il sentimento fondamentale, di cui è tempo provare l' esistenza.

§ 3° *Pruove del sentimento fondamentale*

8° L' esistenza del sentimento fondamentale potrebbe provarsi con molti argomenti; ma per brevità ne diremo due soli: uno desunto dalla essenza dell' anima, l'altro dalla natura delle sensazioni. Il primo argomento è il seguente. L' anima è una forza sostanziale che sente essenzialmente; ma una forza che sente deve sentir qualche cosa, perchè sentir nulla è lo stesso che non sentire; dunque l'anima deve avere un sentimento che si trova in essa fin dal principio di lei e perdura in

lei finchè ella viva: che val quanto dire esiste un sentimento perenne, fondamento di tutte le sensazioni.

9° Il secondo argomento è questo. Tutte le sensazioni particolari che noi proviamo non sono sempre in noi, ma ora sì ed ora no; epperò sono in noi accidentali. Or le sensazioni accidentali sono mutazioni dello stato dell' anima, come si vede, p. e., nel passaggio dalla sensazione dolorosa alla piacevole. Dunque la prima sensazione supponeva altro stato sensitivo dell' anima, il quale stato si doveva mutare, e veniva mutato in fatti per essa sensazione particolare. Ora quello stato primitivo dell' anima in quanto sente dicesi sentimento fondamentale. Dunque il sentimento fondamentale esiste.

ARTICOLO 2°

PERCEZIONE CORPOREA ED INTELLETTIVA E LORO ELEMENTI

10° Dalle cose fin quì discorse ogni sensazione avvertita ne porge sempre l' idea del corpo onde deriva, e dell' anima nostra in cui s' accoglie: il che val quanto a dire che ciascuna sensazione nè dà una percezione che suole appellarsi corporea. Essa è distinta da quella che chiamano percezione intellettiva, perchè questa suppone quella e non viceversa. Di fatti come prima gli oggetti esterni

fanno qualche non lieve impressione su l'anima, tosto questa n' è desta; e spiegando certa sua attività, che dicesi istinto, reagisce su la causa della sua modificazione. Siffatto istinto siegue la natura del sentimento, e dividesi com' esso in animale e spirituale. Il primo consiste nell' appetire corporeamente, ed è comune all' uomo ed alle bestie: il secondo è proprio dell'uomo solo, e consiste nella facoltà di appetire i beni dello spirito umano, cioè il Vero, il Bello, il Buono. Al caso nostro basta discorrere del solo istinto animale; giacchè cerchiamo renderci ragione della percezione corporea. In virtù adunque di esso istinto animale l' anima reagendo, come è detto, sul corpo esterno onde fu modificata, si accorge dell' esistenza di esso, benchè non sappia precisare se sia questo piuttosto o quel corpo. Così se un suono improvviso ascoltasi in luogo a noi invisibile; se alcuno senza che ce ne avvediamo ne copre gli occhi, noi in tutti e due i casi pensiamo all' esistenza di un corpo qualunque, causa de' succennati effetti. Questo accorgersi che fa l' anima dell' azione de' corpi sopra di lei, e dell' azione sua sopra di essi è quello appunto che chiamiamo percezione corporea. Come vedete i suoi elementi sono due; l' anima cioè che sente, la quale dicesi principio senziente; e la cosa sentita, la quale suole appellarsi termine sentito. L' anima, perchè accoglie in sè le sensazioni, si denomina subbietto; ed il termine sentito, perchè è fuori dell' anima,

suole giustamente dirsi *extra* subbietto.

11° Ma la percezione intellettiva poi esige un nuovo elemento oltre i due primi: essa vuole che noi pensiamo una determinata realtà come cagione delle impressioni; val quanto dire che il termine *extra* subbiettivo delle sensazioni non sia un corpo qualunque, ma sì questo o quello. Però cotale atto suole dirsi percezione in quanto è accorgimento di corporee impressioni; e si distingue con la caratteristica di intellettiva per dinotare che per essa percezione ci vien fatto d'intendere quale sia il corpo che agì sopra di noi. E qui è chiaro che l'anima, oltre alla facoltà di sentire, mette in esercizio un'altra che è quella d'intendere, e che suole chiamarsi intelletto o intelligenza. Come della sensazione, così fia pregio dell'opera notare gli elementi dell'intelligenza.

12° Anch'essi sono due, cioè principio intelligente, e termine intelletto, ossia capito. Diremo amplamente dell'intelletto quindi a poco: ora è d'uopo definire con maggior lucentezza la percezione intellettiva, e notare la sua forza nel campo della scienza. La percezione intellettiva adunque non è altro se non l'immediato conoscimento di una cosa reale che, nell'avvertire le sensazioni, si ha insieme con la notizia dell'anima senziente. Dicesi immediato conoscimento, perchè si ponga mente a ciò che tra l'intelletto che conosce e la cosa conosciuta non esiste alcuna immagine, alcun simulacro o checchesia altro, il quale

serva di mezzo a conoscere le cose esteriori. È questo un bel trovato della scuola Scozzese, e vuolsi saper grado a Reid suo fondatore d'aver notato sì importante elemento nel fatto della conoscenza. Lo Scetticismo era invincibile sino a quando i Sensisti diceano l'idea essere l'immagine dell'oggetto, e non piuttosto gli oggetti stessi in quanto compresi. E come invero si può esser certo che l'immagine è conforme al suo esemplare, se tra la mente che contempla e la cosa contemplata non esiste altro che serva come mezzo di confronto, tranne le sole immagini? Però i contemporanei non solo, ma anche i filosofi che vennero di poi apprezzarono la dottrina di Reid; e per dire de' soli Italiani Galluppi, Rosmini e Gioberti si fecero ad esaminarla, ciascuno tentando modo di renderla più perfetta.

13° Noi non potremo valutare le loro fatiche senza prima intendere ciò che essi tenevano per certo, e ciò che si facevano a ricercare. Laonde brevemente diciamo che nella percezione intellettiva voglionsi per tutti riconoscere questi tre elementi, cioè 1° le qualità sensibili che modificano il senso: 2° l'idea del subbietto reale di esse qualità: 3° una tacita interiore affermazione che l'intelletto dà intorno alla reale sussistenza della cosa conosciuta. I due primi elementi danno l'idea di quel corpo determinato che concorre a produrre la sensazione: il terzo porge l'idea di qualsivoglia altro corpo; epperò

ce lo presenta come possibile ed universale. Reid conobbe quel primo fatto della cognizione di un corpo determinato, e l'avvertì chiaramente; ma il secondo non vide che solo in confuso. Non fia però maraviglia se trascurò una terza ricerca che è quella di conoscere l'elemento concreto ed assoluto, in cui s'intende quel corpo possibile ed universale. Egli stette contento a dire che la percezione intellettiva ne dava l'immediato conoscimento del *me* e *fuori di me;* e non avvertì che supporre come suggerita dall'istinto l'idea della reale esistenza del *fuor di me,* era lo stesso che prendere una bandiera allo Scetticismo, ma non già sconfiggerlo con decisiva battaglia. Galluppi credè che essa idea venisse dal solo senso; e s'ingannò: perchè essa idea è un rapporto tra il *me* ed il *fuori di me;* ed il senso, anche a giudizio del calabrese filosofo, non percepe i rapporti, che non sono sensibili ma intelligibili. Rosmini disse meglio; perchè mostrò che l'esistenza reale del *fuori di me* viene data dall'intelletto in forza di una idea assoluta. Gioberti abbracciò il pensiero del dotto Roveretano; ma si dilungò da lui nello stabilire la natura di quella idea: mercecchè a vece di ritenerla possibile, come quegli affermava, la volle anzi concreta e reale. E conciosiacchè in ogni percezione intellettiva trovasi un'idea pura ed assoluta, che rende ragione della intelligibilità relativa dell'esistenza del corpo concreto e reale che concorre a produrre la sensazione; giusto è

parlare qui della facoltà che intende le idee pure ed assolute.

ARTICOLO 3°

Facoltà d'intuire

14° Chiamasi *intuizione* l'atto con cui conosciamo le idee pure e le loro relazioni: intendesi per idea pura ogni pensiere che versa sopra oggetti che non cadono sotto i sensi nè esterni nè interni: come giustizia, verità, eternità e simili. Or poichè sappiamo che ad ogni atto distinto risponde la sua facoltà propria, alla intuizione delle succennate idee presiede l'intelletto che è la facoltà di apprendere le cose nella universalità loro. Due sono dunque le specie di cognizioni che possiamo avere per tale facoltà: le sensibili, che si hanno nella percezione; e le pure, che si hanno nella intuizione: però l'intelletto può giustamente definirsi la facoltà di percepire e d'intuire. Ci basti a questo luogo avvertire che il sentire differisce in ciò dall'intendere che il primo ha per termine il sensibile, ed il secondo l'intelligibile: discorso nel seguente articolo la natura dell'idea, vedremo meglio e compiutamente ogni altra differenza; e ne verrà data così la maggiore cognizione possibile della stranezza de' Sensisti che tutto volendo ridurre a' sensi, dinegano all'uomo ogni facoltà oltre quella di sentire.

Se non che assurdo maggiore di questo è quello de' Psicologi, che pur riconoscendo in noi l' esistenza d' un intelletto, disdegnano di crederlo essenzialmente attuoso; lo pongono in semplice potenza; e fannolo poi uscire agli atti suoi mercè la vivacità delle sensazioni che sopravvengono a destarlo da quel suo, direi quasi, torpore in che si giace come potenzialità nuda. Una facoltà che nulla opera è una potenza che nulla può, è cioè un' aperta contraddizione. Nè basta: è forse accidentale all' uomo la virtù di conoscere? o egli è prima sensitivo, e poscia intelligente? Che se noi siamo da natura soggetti conoscitori, come esisterebbe l' intelligenza nostra senza un primo atto essenziale d' intendere? A quel modo adunque che le sensazioni accidentali argomentano un sentimento primo fondamentale, continuo, essenziale; alla foggia medesima le intellezioni particolari di prudenza p. e. di bontà, di vero, di bello arguiscono un atto primo d' intuizione essenziale che suole appellarsi intuito. Lo spirito umano è dunque fatto capace di conoscere e perfezionare le sue conoscenze in forza dell' intuito mentale; epperò l' intelletto suppone esso intuito, nè può farne senza. Caratteri di esso intuito sono i seguenti: esso è essenziale, epperò primitivo e continuo: perocchè l' uomo è essenzialmente intelligente, e non può dal principio alla fine della sua esistenza esser privo di ciò che entra a costituirne la natura: è anche confuso e vago

perchè è l'inizio e non il complemento della conoscenza. Ma non si creda con ciò che nell'intuito ogni cosa sia oscura, nè veggasi nulla di chiaro; mercecchè dovendo quell'atto primo dar luogo a tutti gli altri che ne dipendono, e che però si dicono secondi, non potrebbe adempiere a tale ufficio se non avesse in sè qualche luce onde illuminare gli altri atti successivi.

15° Si dirà: e quale è mai l'oggetto intuíto in tale primo intuito? e se esiste in noi perchè non abbiamo coscienza di esso?

16° Alla prima interrogazione non è tempo di rispondere completamente; e rimettendo quindi ad altro luogo il determinar tutto con precisione, notiamo per ora che termine di esso non può essere che il vero. A ciò poi che si soggiunge del non essere noi conscii dell'esistenza di esso intuito, vogliamo che per ora si ripensi non essere degno del filosofo negare quello di cui non abbiamo consapevolezza. E quante operazioni vitali non avvengono in noi senza nostro accorgimento? oseremmo negarle perciò che non ne abbiamo coscienza? Chi di noi non pensò qualche cosa nell'età di uno a due anni? ed ardiremmo dire che a quella età non pensevamo, mercecchè non ne siamo ora consapevoli? So che queste ragioni sono indirette, nè attaccano di fronte l'argomento contrario; ma come potremmo affrontarlo direttamente se non sappiamo ancora come si genera in noi la coscienza di noi e degli

atti nostri? Questa è condizione della scienza, che la completa intelligenza di una verità si dipende dal complesso di molte che senza comprendere queste è vana la speranza di veder tutto chiaro in quell' una. A suo tempo daremo dunque risposte più precise, ed ora ci basti aver notato che la percezione intellettiva è preceduta o accompagnata dalla sensazione, e non può far senza dell' intuito mentale, il quale logicamente è anteriore alle altre due potenze.

ARTICOLO 4°

Natura delle idee e loro differenza dalle sensazioni

17° Dalle tre facoltà succennate risulta ad evidenza che noi possiamo pensare o le cose reali che cadono sotto i sensi, o le idee. Or merita osservarsi che la mente umana suole talvolta considerare la simiglianza o dissimiglianza delle cose reali, e in generale i rapporti che passano tra idee ed idee. Però le facoltà suddette non sono le sole di cui va fornita l' umana mente; ma altre ancora ci hanno che servono a conoscere i rapporti delle cose e delle idee. Parleremo nel capitolo seguente delle altre potenze dell' anima: ora conviene esaminare la natura delle idee e notare la differenza loro dalle sensazioni. Per idea dunque, generalmente parlando, s' in-

tende ciò che la mente considera come capace di vestire diverse forme senza avere nè queste nè quelle. Così cavallo come idea significa nè il cavallo arabo, nè il cavallo italiano; ma esprime ciò che è comune a tutti i singoli cavalli senza precisare nè questo nè quello. Quindi l'essere ideale è diverso dall'essere reale; perocchè quello non ha, come questo, forma sensibile ed esterna. E sensibile io dissi, e non concreta e sussistente; perocchè sebbene queste parole non inducano alcuno errore quando si parla di reali finiti, come l'uomo, il mondo, non sarebbero immuni da falsità favellandosi del reale infinito, ossia Dio; perchè Dio è reale insieme ed ideale, quantunque non sia sensibile. La differenza dunque tra reale ed ideale vuolsi porre nella sola forma esterna che nell'ideale manca del tutto, e può pensarsi in modi molteplici; mentre nel reale esiste a fatti; ed è una e precisa, in guisa da non potersi cambiare con altra. Così questa carta contiene l'ideale carta in questa forma che veggiamo: laddove carta nell'ordine ideale non contiene alcuna forma; e può avere tanto questa, che ha la presente carta, quanto altra qualunque.

18° Dal che si vede, che l'idea, propriamente parlando, altro non significa che la mera pensabilità di una cosa; e siccome ciò che non ripugna alla legge del pensiere, ossia ciò che non inchiude contraddizione nel pensarsi, dicesi possibilità; così voi vedete che l'idea o pensabilità di una cosa si può chia-

mare la possibilità logica della medesima. Nè ciò io dico nel senso che l'idea è possibile, ma che è possibile la forma in che l'idea deve incarnarsi. Di che siegue che l'idea non è la sostanza, ma sì l'essenza delle cose; giacchè l'essenza è ciò che è necessario a costituire il pensiero di una cosa qualunque; mentre la sostanza è la forza ed energia per cui le cose sussistono e manifestano nella loro sussistenza l'idea propria di se stesse. Or tra possibilità ed essenza non corre alcun divario; mercecchè essendo la possibilità nulla più che il pensabile degli oggetti, si confonde con l'essenza che è il medesimo pensabile. Quindi idea, pensabilità, possibilità, essenza significano in fondo una e medesima cosa, e possono mutuamente usurparsi. Inoltre ogni idea è di sua natura obbiettiva, ossia messa rimpetto alla mente che la considera; mentre le cose reali e sussistenti sono termini delle sensazioni, e per le qualità sensibili che accolgono sono tanti subbietti. Le idee quindi, e non le cose reali, dovrebbero a rigore dirsi obbietti: ma siccome tutte le forme sensibili in quanto vestono un' idea s' intendono dallo spirito; così in virtù della idea che contengono possono anch'esse chiamarsi obbietto. È questa dunque una prima differenza tra idee e sensazioni, che quelle sono obbiettive e queste subbiettive: un' altra può aversene mettendo i caratteri delle sensazioni a confronto con quelli delle idee.

19° Come dicemmo, le sensazioni sono accidentali, ossia contingenti, temporanee, di-

pendenti e mutabili: saranno forse tali anche i caratteri delle idee? No: perchè queste non sono contingenti, ma necessarie; non temporanee, ma eterne; non mutabili, ma immutabili.

20° A provare la necessità loro è d'uopo anzi tutto dire che s'intende per contingente e che per necessario. Contingente si dice quello che senza contradizione si può pensare come se non esistesse. Così contingenti sono le create cose; perchè la loro non esistenza può pensarsi senza ripugnanza: e di fatti, prima di essere create, esse cose non esistevano affatto. Necessario poi è ciò la cui non esistenza ripugna a pensarsi. Ciò posto dico che ogni idea è necessaria, e provo così: ogni idea è la possibilità delle cose; epperò non avendo altro che la non ripugnanza, allora non sarebbe necessaria quando così fatta non ripugnanza fosse impossibile a concepire. Ma chi non vede che le cose che non ripugnano si possono pensar sempre? Le idee dunque, se non fossero necessarie, si dovrebbero poter pensare e non pensare nella loro idealità: il che è assurdo.

21° Inoltre le idee sono eterne; imperocchè, essendo nude possibilità o pensabilità, non possono in alcun tempo mai pensarsi, che non sieno state possibili e pensabili; ma l'eternità è il carattere delle cose che sono sempre, e sempre ad un modo: dunque le idee sono eterne.

22° Di che è chiaro, che, come eterne,

le idee sono anche indipendenti così dalle cose che rappresentano, come dalla volontà di Dio. Sono indipendenti dalle cose rappresentate; 1° perchè queste sono temporanee, e quelle eterne; 2° perchè queste non avrebbero mai potuto sussistere nella lora realtà, se non fossero state possibili: è dunque il sussistente che dipende dal possibile e non questo da quello. Ma ciò va detto delle cose create; perchè in Dio, in cui non è nè il prima nè il poi, la possibilità e la sussistenza a cotal guisa s'inchiudono a vicenda che Egli non sussisterebbe se non fosse possibile; e perchè perfettissimo, non sarebbe possibile se non fosse insieme in atto. Le idee inoltre sono indipendenti dalla volontà di Dio: merceechè se ne dipendessero, potriano, volendo Dio, da possibili divenire impossibili; e così non sarebbe assurda cosa dir bene il male, e male il bene. Ma qui si noti che sebbene le idee non dipendano dal volere di Dio, pur non ostante ne suppongono l'intelletto. E di vero: essendo l'idea nulla più che la possibilità delle cose; e questa confondendosi con la pensabilità loro: ognuno vede di leggieri che non può aversi idea senza una mente che la pensi. Or tolta la mente divina si toglie ogni altra mente, e quindi ogni pensabilità: dunque le idee, che sono pensabilità, dipendono dal divino intelletto.

23° Da ultimo le idee sono anche immutabili. Mercecchè ciò che è necessario ed eterno deve avere tutte le perfezioni che lo co-

stituiscono; ma il concetto di mutazione importa che un essere ora acquisti ed ora perda alcune perfezioni: dunque chi è necessario ed eterno non può essere mutabile. È provato che le idee sono necessarie ed eterne: dunque è provatissimo che sono pure immutabili.

24° Che se i caratteri delle idee sono del tutto opposti a quelli delle sensazioni, si può a dritto conchiudere che sentire non è intendere; e che le idee e le sensazioni non sono una e medesima cosa. Notata sì importante differenza, passiamo a considerare le varie specie d' idee.

ARTICOLO 5°

Divisione Delle idee

25° Innanzi di dividere le idee nelle varie loro specie è d' uopo distinguere in ciascuna di esse la comprensione e l'estensione. Per la prima s' intende l' unione di molti attributi in un solo soggetto, come Paolo è dotto, prudente, amoroso: per la seconda è significata una pluralità di soggetti che hanno comune un qualche attributo, come Manzoni, Grossi, Niccolini sono poeti. Or data un' idea noi possiamo considerare in quanti soggetti ella s' incarni, e rappresenti; e conoscere così la sua estensione: però se io dico animale, e vo considerando gli individui

di cui è propria l'animalità, io scorgo tutte le bestie, e tutti gli uomini; ed intendo l'estensione di animale. Che se dicendo la stessa voce io non considererò i soggetti, ma gli elementi delle idee per essa significati; vedrò allora presentarmisi al pensiere sostanze, vite e sensi; ed in siffatte nozioni saprò la comprensione dell'idea animale. Posto ciò dico che senza tener conto della divisione per riguardo all'origine, di cui parleremo tra poco, le idee possono considerarsi per ragione dell'oggetto che rappresentano, e del modo come lo significano: nel primo senso si dividono in semplici e composte; nel secondo si partono in specifiche, generiche e complesse.

26° Si dicono semplici quando la loro comprensione non offre che un solo elemento, come odore, suono e simili: si dicono composte quando la loro comprensione offre moltiplicità di elementi; come l'idea del Sole in cui possiamo considerare la luce, il calore, la grandezza e simili. Ma giova avvertire che le idee si dicono semplici o composte non perchè tali sono i loro oggetti considerati nella reale sussistenza; ma perchè i concetti che in esse si contengono ora sono semplici, ossia constano di un elemento solo, ed ora sono composti, cioè risultano di più elementi. Però l'anima umana, ch'è semplice nella realtà sua, come idea è composta; giacchè in essa contengonsi la sensitività, l'intelletto, ed il volere.

27° Si chiamano specifiche quelle che

contengono le essenze proprie degl' individui: così per concepire Pietro è necessaria l'idea uomo che contiene l'essenza di Pietro, e che è appunto l'idea specifica. Non può dunque percepirsi un individuo senza concepirne in pari tempo la specie cui appartiene; epperò può giustamente ricercarsi, se sia possibile avere idee specifiche fatta l'ipotesi che esista un solo individuo in ciascuna specie. E dico di sì: quell'individuo infatti, avendo una natura determinata da guise proprie e particolari, darebbe luogo a pensare quella medesima natura in molti altri col variarne solo i modi determinanti l'individuo supposto. Così avuta in Caio l'idea uomo, io posso concepire più individui dando a tutti la comprensione espressa dall'idea uomo, e mutando solo i modi esterni di quel Caio, come a dire, il colore, la statura, i gradi della perspicacia, e cose simili. Però le idee specifiche contengono due parti, l'una formale che è l'essenza, la quale costituisce la specie; e l'altra materiata, che nota le qualità dell'individuo. Esse si dividono in specifico-pieno-imperfette, in specifico-pieno-astratte, ed in specifico-pieno-perfette; secondo che porgono o l'oggetto con tutte le sue perfezioni ed imperfezioni insieme, o la sola essenza astratta, o da ultimo l'essenza d'ogni lato perfetta. L'idea di Tizio è specifico-pieno-imperfetta, perchè rappresenta Tizio con le sue virtù e con i suoi vizii: l'idea di un uomo europeo e simili è specifico-pieno-astratta: l'idea del-

l' uomo perfetto, o a dir più chiaro l'deale dell' uomo scevro d' ogni neo e d' ogni virtù fornito è idea specifico-pieno-perfetta. Avere idee specifiche, le quali sieno d' ogni lato perfette, è proprio del solo Dio, cui nulla cosa è nascosta: noi uomini potremo possederle in un modo più o meno avvicinantesi al perfetto, ma le avremo sempre incomplete. Abbiam detto che l' idea di Pietro è specifica, e forse alcuno avrebbe voluto che la si fosse chiamata individuale o concreta. Ma in verità idee puramente individuali non dànnosi; perchè l' individuo porge sempre sussistente in sè stesso la specie cui esso appartiene.

28° Generiche si dicono quelle idee, che possono applicarsi a molti individui di specie diverse; e sono di tre maniere, reali, mentali, e nominali. Sono reali quando astraendole da una specie, si possono pensare ancora come realmente esistenti in un' altra: così astraendo l' animalità dall' uomo, essa può ancora pensarsi reale; e tale di fatti si pensa nei bruti. Si dicono mentali se non esistono che solo nella mente, come lo stesso concetto animalità quando s' intende pel complesso delle qualità essenziali a tutti gli animali. Si dicono nominali quando esprimono genericamente le qualità accidentali di puri nomi, come i Demosteni, i Ciceroni per significare gli Oratori. Diremo in Ontologia se i generi sieno puri nomi, o realità che la mente non crea ma intuisce. Qui vuolsi avvertire solamente che i generi sono molti e che

gli inferiori s' intendono per i superiori: così nell' uomo abbiamo le idee generiche di animalità, di vitalità, di sostanze, di essenza; e l' animalità, che è genere inferiore, non può intendersi senza la vitalità, che è superiore a quella; nè la vitalità senza la sostanzialità, perchè quella è a questa subordinata. Ma che s' intende mai per generi inferiori e superiori? Questo: che cioè alcuni generi sono compresi in altri, in quanto che gli elementi espressi dagli uni si contengono in quelli inchiusi negli altri. I generi compresi si dicono inferiori; e quelli che li comprendono si chiamano superiori. Quindi si scorge che un genere può essere inferiore rispetto ad alcuni, e superiore in riguardo a certi altri; e che uno solo, quello cioè che comprende tutti, e da niuno è compreso, può meritamente appellarsi genere supremo. Perciò qualsivoglia idea è genere rispetto ad un' altra che in lei si comprende, ed è specie riguardo ad un' altra che la inchiude. A formare idee quanto si può generalissime, giova avvertire che ogni concetto tanto è maggiore nella estensione quanto più va menomando nella comprensione. Così l' idea rosa, ove si consideri solo nella rosa che teniamo in mano, o guardiamo in un giardino, è la meno estesa di tutte quelle che abbiamo potuto ritrarre nella mente dalla osservazione di specie moltiplici di rose.

29° Da ultimo si dicono complesse quelle idee che si formano con assembrare in un concetto solo varie idee specifiche, come

bosco, città, eserciti ecc. Gli antichi diedero al proposito divisioni alquanto diverse; e dissero le idee essere semplici, complesse, composte, collettive e fattizie. Ma chi pone ben mente alle cose discorse, si avvedrà di leggieri che le semplici riduconsi alle generali; le complesse alle specifico-astratte con le loro qualità; le composte, come l' idea di casa alle specifico-astratte senza qualità; le collettive e fattizie alle nostre idee complesse.

30° Rispetto poi al modo come le idee rappresentano gli oggetti, esse dividonsi da una parte in positive e negative, e dall' altra in chiare ed oscure, distinte e confuse, complete ed incomplete, adeguate ed inadeguate. Discorriamole brevemente. Positive si dicono quelle idee che rappresentano i modi sensati delle cose conosciute; come rosa candida, viola pallida. Negative poi si addimandano quelle che non ci manifestano qualità di sorta; come l' idea di pianta nel suo genere più astratto, la quale non offre alcuna sensibile determinazione. Ha chi crede che le sole cose sensibili dànno nella loro percezione idee positive; e che tutto quanto non cade nè sotto i sensi, nè nel sentimento interno, offre solo idee negative. Noi non vorremo piatire su ciò, se pur ci venga concesso che dicendo idee negative quante non hanno forma sensibile, non si voglia intendere che esse sieno conosciute da noi negativamente; perchè ogni idea in quanto è basata su quella di essere è sempre positiva, e solo è negativa l' e-

spressione: il che val quanto a dire che non devesi intendere per positivo il solo sensibile, ma ogni elemento di concetti reali che direttamente s'intuisce nelle relazioni dell'idea dell'essere. Inoltre le idee si dicono chiare quando ridestate nell'anima potranno facilmente riconoscersi; ed oscure quando non potranno essere ravvisate. Così se entrando un dì in un giardino osservai un giacinto, allora si potrà dire che io n'ebbi idea chiara quando tornato nel giardino suddetto mi verrà fatto di riconoscere il fiore medesimo; altrimenti l'idea che n'ebbi fu oscura. Che se in detta idea io avessi notato anche certi elementi caratteristici, e notatili in guisa da non confonderli con altri; la mia idea sarebbe distinta: come in caso che le caratteristiche mi fossero rimaste indistinte nel pensiero, l'idea sarebbe confusa. In terzo luogo la mia idea del fiore in parola direbbesi completa, se oltre gli attributi essenziali io ne avessi ancora la conoscenza degli accidentali; chè senza questi ella sarebbe incompleta. Da ultimo essa mia idea dell'osservato giacinto sarebbe adeguata, o perfettissima, se io ne avessi compreso non solo gli essenziali ed accidentali attributi, ma tutte quelle note, e caratteristiche che possono mai trovarsi in quale si voglia attributo. Or egli è già detto che avere idee perfette è solo proprio di Dio che tutto comprende intuitivamente, e non dell'uomo che conosce all'occasione de' sensi, e discorrendo da una ad altra idea.

31° Queste ultime parole ci porgono il destro di esaminare gli atti diversi e le rispondenti facoltà con cui la mente si avanza nelle sue cognizioni discorsive.

CAPITOLO 2°

Facoltà dei giudizii

32° Egli ci venne provato di sopra che senza riconoscere nell' uomo un atto primo d' intendere, atto continuo, necessario, che lo renda capace agli atti secondi, non è possibile spiegare il fatto della conoscenza. Or dico che, posto pure il primo atto con cui siamo fatti idonei a conoscere, non si avrebbe giammai l' umana scienza se dietro quell' atto primo non seguissero molti altri. Però da un lato vuolsi riconoscere nell' uomo un atto primo d' intellezione, e dall' altro un esplicamento maggiore della potenza in molteplici atti successivi. A questi l' umana mente viene in varii modi, che tutti vogliono essere osservati. In primo luogo ella suole applicarsi a conoscere l' esistenza reale degli oggetti ed il nesso delle idee : e tanto l' una quanto l' altro ella scopre ora immediatamente, cioè senz'altro mezzo che solo spiegando l' attività sua sovra le idee colte dall' intuito ; ed ora mediatamente, cioè avvicinando più concetti per conoscere la relazione che passa fra due di essi. Dicesi intelletto o intelligenza la facoltà

di affermar l' esistenza, o cogliere il nesso immediato delle idee; e ragione quella di comprenderne il mediato. Se non che nessuno di essi due atti può compirsi senza che molti altri lo precedano ed accompagnino; epperò nostro compito è discorrerli tutti partitamente. Diremo nei seguenti articoli ciò che riguarda l' intelletto; il quale, in quanto afferma l' esistenza o il nesso delle idee, dicesi facoltà dei giudizî: nel capitolo che siegue favelleremo della ragione; la quale, come potenza di conoscere il nesso mediato delle idee, forma la facoltà di ragionare.

ARTICOLO 1°

ATTENZIONE, E RIFLESSIONE: MEZZI NECESSARII ALL' OSSERVAZIONE

33° In due sensi suole pigliarsi l' attenzione: come atto dello spirito che concepe e conosce, e come atto con cui lo spirito medesimo concentra sue forze su le cose o su qualche parte di esse. Nel primo senso l' attenzione è il volgersi della mente alle idee sue proprie; e sottostà a quale si voglia atto d' intuizione, di percezione, di giudizî e di ragionamenti. Nel secondo essa è atto distinto, che ha per termine gli oggetti già appresi con atto anteriore; e studia di meglio e più chiaramente conoscerli. Così se, uscendo di un giardino in cui ho visto de' fiori, mi tor-

ño a mente una viola quivi percepita; e porto quindi l' attività dell' intelletto ad osservare diligentemente le proprietà di esso fiore: il mio atto dicesi attenzione; perocchè ogni mio pensiere è volto in su la viola, la quale mi occupa sì, che io tendo ad essa. A questa guisa l' etimologia stessa *attendere,* cioè *tendere ad,* manifesta la natura dell' attenzione. Percepito chiaramente il fiore in parola noi possiamo volgere l' attività nostra ora dalla viola percepita al soggetto che percepivala, ed ora dall' una all' altra proprietà della medesima. Questo nuovo atto, che, come vedete, è l' attenzione stessa portata quando su le varie parti di un oggetto conosciuto, e quando su' l soggetto della conoscenza; questo nuovo atto si chiama riflessione. Non è dunque possibile osservare alcuna cosa, nè idea veruna compiutamente precisare senza atti di attenzione e di riflessione; e quindi ogni esercizio intellettivo è accompagnato sempre dalla prima, e seguito soventi dall' una e dall' altra. L' attenzione porge la materia per giudicare; la riflessione ci fa consapevoli delle cose che percepiamo, e di noi soggetti conoscitori: però la prima ha sempre due elementi, uno subbiettivo, che è l' attività dello spirito spiegata a conoscere, l' altro obbiettivo, che è la cosa conosciuta; la seconda a vece non ha sempre i due termini succennati, ma soventi uno solo, cioè il subbiettivo. Benchè merita notarsi che l' elemento subbiettivo entra due volte in essa; cioè come soggetto dell' atto, e

come suo termine: così quando ripensiamo alle nostre idee la riflessione ha due elementi distinti, il subbiettivo e l'obbiettivo; ma allorchè ripensiamo o a noi stessi, in quanto conoscenti, o agli atti con cui ne fu dato avere cognizioni, in ambo i casi l'elemento subbiettivo interviene solo, ed è soggetto insieme e termine del pensiere. Onde la riflessione può anche definirsi il ripiegamento dello spirito o sopra sè stesso e gli atti suoi, o sopra gli oggetti de' proprî pensieri per aver contezza di se e delle sue idee.

34° E quì è chiaro ad evidenza perchè dell'intuito primitivo non abbiamo coscienza. Questa si genera con la riflessione attuale, nè può aversi di cose riflettute nel passato. Or siccome dall'una parte l'intuito precede la riflessione, e la riflessione dall'altra non coglie l'intuito, ma i termini di esso; così quell'atto primitivo sfuggendo a qual sia riflessione non può generare in alcuno consapevolezza di sorta. La quale verità notata come di passaggio, è pregio dell'opera venir ora discorrendo dell'analisi e della sintesi che sono i mezzi principali onde si giova lo spirito nell'uscire a' suoi atti riflessivi.

35° La prima ha per ufficio scomporre i singoli elementi delle idee complesse; e tale è la sua natura che a ben intenderla è mestieri confrontarla con la seconda che la precede e siegue. Generalmente per sintesi intendono quella operazione mentale onde le cose si porgono unite. Essa è duplice, primi-

tiva e secondaria: quella coglie il tutto senza distinzione di parti; questa riunisce le parti distinte, e riconosce il tutto medesimo. Onde lucidamente si scorge che tanto l'una quanto l'altra non sono facoltà distinte, ma bensì due processi mentali che si suppongono a vicenda. Di fatti: l'analisi dee venire scomponendo le parti di un tutto: dunque conviene che la sintesi primitiva, precedendola, porti quel tutto alla mente in un solo pensiere. E del pari la sintesi secondaria dee porgere uniti gli elementi di una idea complessa già prima separati: dunque suppone l'analisi di cui è propria tal partizione. Or vuolsi avvertire che le due specie di sintesi differiscono l'una dall'altra in ciò che la secondaria ripresenta non solo uniti, ma più chiari e distinti gli elementi dell'idea, i quali stavano sì congiunti tra loro, ma erano indistinti nella sintesi primitiva.

36° Ha chi crede l'analisi più efficace della sintesi, ed è chi reputa questa più valevole di quella nell'acquisto delle scienze. Tommaseo dice apertamente, e con molta ragione, che la sola analisi è impotente a generare le grandi idee; perocchè ciascuna presentata singolarmente non mostra sempre il nesso con le altre che ne sono premesse o conseguenze. Nè la sola sintesi, a nostro giudizio, dà il profondo pensatore; perchè l'avere afferrato un grande principio non è gran cosa certamente quando non sappiasi trarne le debite conclusioni. Però i due processi

non debbono mai scompagnarsi; ma le cose sinteticamente concepite vogliono essere analiticamente riflesse; ed i concetti còlti nell'analisi debbono riunirsi come in un solo fascio, se vuolsi avere un'idea madre feconda di grandi risultati. E come no, se niuno oggetto si conosce pienamente prima che l'analisi n'esamini tutte le parti secondo le relazioni che esse hanno fra loro e col tutto? Ma non è d'uopo andare in più parole in materia sì chiara. Avvertiamo a vece che nel processo analitico si suole stabilire dapprima lo stato delle quistioni, definendo esattamente i vocaboli; poi separare le idee che entrano nella questione principale facendone tante parziali; quindi sciogliere queste ultime per vedere l'identità tra idee ed idee; e conosciutane finalmente la dipendenza logica, riporgerle tutte nell'ordine riflessivo in quel complesso che avevano nell'ordine intuitivo; e sì tornare a quella sintesi onde si mosse. Or chi ripensa che l'intelletto considera per l'analisi divisi gli elementi molteplici delle idee, i quali poscia ricongiunge per le scorte simiglianze; capisce facilmente che per essa il nostro spirito viene con diligenza astraendo le varie parti di un tutto, che poi paragona per giudicarne. Non sarà dunque completa la dottrina dell'analisi, se quella non le si aggiunge dell'astrazione, della comparazione, e del giudizio.

ARTICOLO 2°

Astrazione, comparazione e giudizio

37° L'astrazione nel linguaggio filosofico è quell'atto con cui si attende ad un' idea complessa, ed in tal modo si esamina a parte a parte, che, considerando un elemento, si prescinde da tutto il resto. Siffatta operazione è puramente mentale e non implica affatto reale divisione; ciò non ostante è certo che l'intelletto non potrebbe separare quello che avesse appreso come semplicissimo e distintissimo: perocchè se l'idea intuita fosse semplice, non darebbe cosa a dividere; e se fosse distintissima, non porgerebbe occasione a ricercare concetti parziali di natura soggetti a questione. Onde è manifesto 1° che l'astrarre suppone un gruppo di pensieri, côlti anteriormente in un sol atto d'intuizione o di percezione che sia: 2° che l'analisi non è, rigorosamente parlando, diversa da esso. E rigorosamente io dissi, perchè, volendo, ben possiamo distinguere l'una dall'altro. Infatti l'analisi può venir divisa in materiale e formale: quella versa sovra oggetti le cui parti sono di una medesima natura; questa si aggira nel dividere cose che hanno varii membri per la sola natura del pensiere. Così se io considero una casa divisa nelle sue stanze, il concetto è sempre lo stesso, e la mutazione non è in altro che nella maggiore o minore

grandezza dell'oggetto contemplato: ma se per contrario divido un genere nelle sue specie, e queste nei suoi individui; le idee variano nei singoli casi, epperò l'una analisi diversifica dall'altra a quel modo che la materia, della quale è propria la grandezza, si differenzia dalle forme, il cui distintivo è nella varietà dei concetti. Or l'analisi formale, e non già la materiale, è quella che s'identifica perfettamente con l'astrazione; ma l'una e l'altra ne dànno a conoscere gli elementi del pensiero, che, fatti noti singolarmente, è mestieri confrontare tra loro per iscorgerne i mutui rapporti.

38° L'operazione della mente con cui più idee si avvicinano per conoscerne il nesso dicesi comparazione. Questa adunque suppone tre atti di attenzione: il primo sopra un'idea; il secondo su di un'altra; il terzo sopra la simiglianza o differenza loro. Se non che spesso interviene che la mente affatichi indarno a procacciarsi la cognizione, cui si mira con l'ultimo atto di attenzione: allora succede una sospensione di animo; e l'intelletto, che volea giudicare dei rapporti tra due idee, vedesi impossibilitato a raggiungere il suo intento. Di che siegue che la comparazione può scompagnarsi dal giudizio; e che però non si avvisarono troppo sapientemente que' filosofi che questo e quella confusero insieme e porsero indistinti fra loro. Lo stesso nostro intimo senso ne fa fede che spesso paragoniamo le cose, e per quantunque ci

sforziamo d'intenderle, non ci vien fatto di cavarne un costrutto. Però diciamo che non può aversi giudizio senza comparazione; ma molti paragoni possono farsi senza che siegua giudizio di sorta.

39° Ma ch'è mai il giudizio, ed in che esso consiste? Il giudizio è un atto mentale con cui l'intelletto afferma un dato attributo convenire, o no ad un soggetto. Appellasi soggetto l'idea cui si vuole attribuire o negare un'altra, e quest'altra dicesi attributo: così l'uomo è dotto: l'idea uomo è il soggetto, e l'idea dottrina è l'attributo. In Logica discorreremo ampiamente di questa forma dell'umana intelligenza: quì ricordiamo dapprima che non ogni distinta operazione suppone una facoltà del pari distinta; e che perciò essendo sempre impossibile il giudizio senza attendere, e spesso anche senza riflettere, ben può tenersi per indubitato che la facoltà di giudicare presiede a tutti gli atti succennati di attenzione, riflessione, astrazione e comparazione. Secondariamente è da osservare che non fa mestieri in questo luogo dividere i giudizî nelle varie loro specie, ma basta solo tener fermo 1° che esiste in noi una potenza di giudicare che chiamasi facoltà del giudizio: 2° che ogni giudizio contiene sempre una sintesi, epperò è capace anch'esso a venire, come quella, diviso in primitivo e secondario. Il primitivo suole pigliarsi in tre sensi; cioè pel primo atto di percezione intellettiva, pel primo atto d'intuito, e per qua-

lunque verità assiomatica, ossia evidentissima. Nel primo senso la comparazione è rapida; ma tuttavia si coglie per poco che si rifletta la guisa di quell'atto mentale: nel secondo e terzo senso poi si soffre qualche difficoltà a ravvisarla; perocchè la medesimezza o coesistenza del soggetto e dell'attributo del giudizio si manifesta sì ratto da far dubitare che la mente pensi l'uno e l'altro. Epperò vuolsi tener fermo che in due modi i detti due termini possono avvisarsi nel giudizio: l'uno è modo chiaro e distinto, ed è opera della riflessione; l'altro è oscuro e complesso, ed è concezione d'intuito che porge una sintesi primitiva. In quel primo modo la comparazione è esplicita; ma nell'altro non è che solo implicita: quindi, conchiudendo, possiamo dire che ogni giudizio deve essere preceduto da un paragone per lo meno implicito. Così la cognizione intuitiva delle idee si svolge in quella discorsiva dei giudizî; ma non aggiunge la sua perfezione se non a mezzo di un nuovo atto mentale, il quale fa sopra di essi quelle operazioni medesime che la facoltà di giudicare compie su le idee. Quel nuovo atto mentale chiamasi ragionamento; e la facoltà che gli risponde dicesi ragione.

CAPITOLO 3°

Facoltà di ragionare

40° Chi ripensa per poco le stranezze dei filosofi e le aberrazioni degli uomini negli usi della vita, non può fare a meno di non dire maravigliato a sè stesso: quanti son pochi quelli che specolano bene! quanto più pochi coloro che nella pratica ragionano dritto! Ma ciò non toglie che gli uomini non sieno tutti essenzialmente ragionevoli; chè le stesse imperfezioni di un soggetto ne argomentano chiaro la esistenza. È di fatti esser noi dotati di ragione è cosa manifesta dalle nostre stesse operazioni nell'acquisto della conoscenza. L'intelletto nostro non si sofferma a percepire, riflettere e giudicare; ma le idee ed i giudizi formati associa insieme e soventi nella luce d'alcuni vede la chiarezza di altri che ne dipendono. Quel primo atto è detto associazione intellettiva; perchè è tutta opera dell'intelletto che, per legge di sua propria natura, unisce insieme le cose e le idee, le quali hanno tra loro qualche attinenza, non fosse altro, di luogo, o di tempo. Per cotal atto le idee congiunte sono in guisa serbate nella memoria, che ridestata l'una si riproduce anche l'altra che fu nel medesimo tempo e luogo appresa. Così p. e. chi con un amico osservò dei fiori in un giardino si ricorda del giar-

dino ripensando all'amico, e si risovviene dell' amico pur rammentando il giardino. Ma l'altro atto di vedere un giudizio contenuto in altri è opera di ragione; epperò è a dritto appellato ragionamento. Il quale può dirsi con giustezza essere quell' atto mentale in virtù di cui lo spirito fa pruova d' intendere alla luce d' un concetto evidente il nesso di due giudizî che punto non appariva. Onde si manifesta che tale operazione consiste appunto in una deduzione di un giudizio ignoto da due altri che lo contengono. Dicesi maggiore il più generale, minore l' altro, e conseguenza o illazione il terzo che è dedotto dai due primi. Ciò può scorgersi nel seguente esempio, in cui si suppone che alcuno ignori la certezza della vita avvenire, e se ne persuada così ragionando: « La Giustizia di Dio non può soffrire che le azioni restino senza essere equamente rimunerate; ma i giusti e gli empii non hanno in questa vita ricompense condegne alle loro azioni; dunque esiste una vita futura in che tutti saranno degnamente rimunerati » La Logica esamina la natura dei ragionamenti; e pertratta le leggi che li governano: l' Ideologia deve notare l' esistenza di operazione siffatta, e rilevarne la facoltà corrispondente. Or noi abbiamo fornito l'uno e l'altro compito: che più ne resta? Due cose: esaminare la natura di essa facoltà per vedere se distinguasi o no dall' intelletto; e discorrere i mezzi ond' ella s' aiuta nel processo dei suoi atti. Diremo della prima nel prossimo artico-

lo; della seconda ne' due altri che seguiranno.

ARTICOLO 1°

Natura della ragione e sua differenza dall' intelletto

41° Non è agevol cosa risapere dai filosofi che intendesi propriamente per ragione. Le loro definizioni discordano le une dalle altre; e parrebbe che come a tante verità scientifiche, così del pari a conoscere la propria intelligenza sieno essi inetti. Tuttavia, tra la varietà delle espressioni e dei concetti che ne risultano, si può cogliere con certezza 1° che l'uomo per la ragione passa di conseguenza in conseguenza; e compie così le proprie cognizioni: 2° che egli, ragionando, apprende in modo universale ed immutabile quello che, giudicando, avea prima conosciuto in modo particolare e mutabile. Però è che la natura della ragione deve riporsi nella sua attitudine a concepire l'universale, e vedere in questo la dipendenza del particolare. Onde può dirsi con verità essere la ragione quella facoltà, o forma essenziale dello spirito umano, la quale dall'universale deduce il generale ed il particolare; e da questi risale a quello. Essa adunque mostra che gli uomini sono impotenti a cogliere con un atto solo la pienezza del Vero; epperò argomentando in essi imperfezione d'intelligenza, studia di sop-

perirne ai difetti tentando con mediate ed immediate riflessioni procacciare quelle notizie che direttamente non possiamo acquistare. Però con molta sapienza fu detto che l'uomo è animale partecipe di ragione;essendogli cotal dono stato largito con proporzionata misura, e non già in guisa illimitata. Comprendere con un atto solo ed in modo infinito la verità è proprio solamente di Dio: le creature non possono: perchè la finitezza delle loro menti contrasta con l'infinitudine di quella. Quindi, rigorosamente parlando può dirsi che Dio ha l'intelletto, ma non già che Egli possiede la ragione: dell'uomo per lo contrario può affermarsi solo che egli ha la ragione, ma non già l'intelletto. Dalle quali parole è chiaro che l'intelletto è facoltà che adegua il vero, e la ragione a vece è facoltà di partecipare al medesimo. Se non che applicati all'uomo i due concetti indicano entrambi limitazione; e l'uno, cioè l'intelletto, esprime il modo di conoscere finitamente i singoli veri ed i loro immediati rapporti; e la ragione dinota la maniera di conoscere limitatamente le relazioni mediate tra le verità universali, particolari e singolari.

42º Di che siegue che le cognizioni apprese dalla prima facoltà sono ora dirette ed ora riflesse; mentre quelle che ci vengono dalla seconda son sempre riflesse. Or siccome la riflessione può essere in varî modi aiutata e corretta; così la ragione si afforza di più mezzi per compiere i suoi lavori.

Non è d'uopo ritoccare di quelli discorsi parlando della riflessione in generale; ma basta dire di alcuni altri che sono più proprî della potenza onde si parla. Sappiasi adunque che la forza maggiore di essa deriva non solo dalla ferma volontà di esaminare i nessi delle idee; ma eziandio dalla vivacità dei segni che valgono a meglio fissare i concetti di cui si cercano i rapporti: però fa uopo dir prima della volontà, e poi degli altri mezzi che dicono riguardo ai segni succennati.

ARTICOLO 2°

Della volontà spontanea e libera

43' La facoltà di appetire il bene conosciato chiamasi volontà; e si divide in libera e spontanea. Dicesi spontanea quando alla vista di un bene si determina istintivamente e senza riflessione; chiamasi libera allorchè tra più beni conosciuti sceglie qual più le aggrada, e si muove da se stessa a possederlo. Or certa cosa è che noi non possiamo volere obbietti omninamente sconosciuti; epperò senza qualche atto anteriore d'intelligenza la volontà non può venire ai suoi atti. Se non che iniziata che sia la vita del volere a mezzo di qualche conoscenza, esso può muovere a sua posta l'intelletto e la ragione; ed ora stringerli a compiere, ora a sospendere, ed ora a ripigliare e compire le loro riflessioni nel-

l' acquisto del Vero. Ciascuno è testimone a sè stesso di cotanta potenza volitiva: e noi non possiamo, nè dobbiamo quì renderne altra pruova: conciossiacchè le presenti lezioni mirano al solo scopo di determinare il numero delle facoltà dal numero delle operazioni diverse di cui abbiamo coscienza. Che se la volontà suppone da una parte qualche inizio di conoscenza, e dall' altra vale a compirla; non solo non vuolsi disconoscere una reciproca dipendenza fra la volontà e l'intelletto; ma fa mestieri altresì comprendere i due modi d' operare di lei per manodurla negl' indirizzi ch' ella va dando all'intelligenza.

44° Essa dunque non ha norme di sorta, nè punto n' abbisogna, negli atti spontanei. La sua natura attivissima la mena ad operare dietro un primo conoscimento; e così come questo le si mostra, ella si svolge. Or come il sentimento e l' intelletto, così anche la volontà ha un suo atto di tendenza al bene; ed esso atto, essendo essenziale, deve di necessità seguire. Possiamo dunque, errando, credere che il bene sia male ed il male sia bene, che il vero sia falso ed il falso sia vero; ed in così false credenze possiamo volere il male e l' errore sotto aspetto di bene e di vero; ma volere il male come male, e l'errore come errore, ció non ci è affatto da natura consentito. Che peró se noi pogniamo che l'intelletto conosca un solo bene e null'altro, la volontá, la quale non puó rimanere inerte per condizione di propria essenza dovrà cor-

rere ad esso immantinente: chè dall' una parte non puó rigettare il bene come bene, e dall' altra non puó divertire la sua attività sopra altro bene che supponiamo onninamente sconosciuto. Lo spontaneo dunque ha luogo in due casi; 1° nel tendere al bene generale: 2° nel tendere ad un bene particolare, quando esso solo e nessun altro se ne conosca. Quindi i suoi elementi sono due: cognizione del bene, e tendenza verso di esso.

45° Non così della volontà libera; perocchè, consistendo essa nella potenza di scegliere qual piú aggrada di varî beni conosciuti, i suoi elementi debbono essere quattro; cioè: 1° cognizione del bene: 2° cognizione di piú beni diversi: 3° riflessione sopra di essi: 4° potenza e determinazione di eleggere qual piú si vuole, o non eleggerne alcuno. Le prove della libertà saranno date in Psicologia: qui, bastando riflettere che la coscienza ci avverte di essere liberi, vogliamo por fine alla presente materia con l' enumerazione de' molteplici atti della volontà in genere.

46° Essi sono di due specie, eliciti ed imperati: i primi son quelli che la volontà compie da sè sola come i desiderî: i secondi quelli che la volontà non può fornire senza l' aiuto di qualche altra facoltà dello spirito, o potenza del corpo; come intendere il vero, passeggiare, leggere. In que' soli atti imperati che riguardano il conoscimento, e non in altro sono riposti gli aiuti che la volontà porge all' intelletto ed alla ragione; perocchè

per la forza del volere possiamo attendere con più solerzia, riflettere con più pazienza, giudicare con maggior calma, e precisare sì lucidamente le idee e figurarle e porgerle così alla ragione, che ella meglio le vegga, le serbi, e le riproduca.

ARTICOLO 3°

Dell' immaginazione, memoria e fantasia

47° Non ci hanno vocaboli più affini di immaginazione, memoria e fantasia; nè le idee contenute in esse sono le meno simili che possano esprimersi in umano linguaggio. È maraviglioso a leggere negli scritti filosofici, e più in quelli di Estetica, come or l'una or l'altra delle tre voci si usi a vicenda a significare mutuamente la cosa medesima. Non tenendo conto della varietà de' nomi, sì ci preme fissare i concetti e le operazioni cui tutti insieme accennano: almeno ci sarà dato per tal via riuscire a precisare gli atti della mente e l'effetto delle loro funzioni. Dico adunque in primo luogo che ciascun uomo è conscio a sè medesimo così di ritenere a mente idee e percezioni avute; come di vestire le une e le altre d' opportuni segni sensibili, o tolti dalla natura delle cose esterne, o mentalmente elaborate, secondo l'analogia scoperta tra l'intelligibile ed il sensibile. Inoltre la

propria coscienza ne avverte essere soventi in poter nostro riprodurre quelle idee o quelle immagini, o le une e le altre insieme. Nè basta: più spesso che non si crede, e talora a nostra insaputa, lo spirito umano compone più idee; e quelle che paiono più astratte, e sembrano però sfuggire del tutto ai sensi, porge in una sola ed incarna in guisa sensibilissima. Chiaminsi ora con quel nome che si vuole le facoltà rispondenti agli atti in parola: certo non ci si potranno questi mettere in dubbio; e molto meno negarcisi l' esistenza di quelle. Ma che vogliamo con siffatto modo di favellare? Noi vogliamo anzi tutto che ciascuno intenda come talora fantasia ed immaginazione suonino lo stesso nelle definizioni che se ne dànno per molti; come soventi la memoria e l' immaginazione si abbraccino insieme ne' concetti notati per la prima; e come la seconda tenga allora il luogo della fantasia. Imperocchè ha chi definisce la memoria la facoltà di ritenere e riprodurre le idee e le loro forme sensibili; e la potenza di trasformare idee ed immagini sensibili dice immaginazione, cui non distingue dalla fantasia. Fra quelli poi che ammettono anche la fantasia come facoltà distinta non è piena concordia. Alcuni dànno all' immaginazione il potere di riprodurre i segni sensibili in ordine diverso da quello in che furono percepiti, ed alla fantasia la virtù di semplicemente riofferirli come sono in natura; altri a vece concedono alla fantasia il potere accordato all'imma-

ginazione, ed attribuiscono all'immaginazione gli ufficî della fantasia. In tanta imprecisione di voci il numero delle idee manifestate per esse non cangia; epperò còmpito nostro a questo luogo è determinare per ciascuna facoltà l'operazione rispettiva.

48° L'aver noi posta la memoria in mezzo all'immaginazione ed alla fantasia fa accorto chi legge con accuratezza che per noi quest' ultima voce suppone le due prime; mentre la seconda, benchè possa star senza dell'ultima, non però può fare a meno della prima. Noi diciamo immaginazione la facoltà di ritenere e riprodurre i segni sensibili delle idee côlte nella percezione intellettiva così, come sono nei loro soggetti: ed appelliamo memoria la facoltà di conservare e riesibire a tempo le idee pure e le specifiche, ossia tanto quelle acquistate per la intuizione quanto le procacciate per la percezione. Da ultimo chiamiamo fantasia la facoltà di vestire di esterni simboli le idee più astratte, e di molti simboli creare un solo quando di più idee se ne fosse effigiata una capace ad essere figurata in quell' unico modo. Or siccome abbiamo detto che ne' soggetti sensibili s'incarna l'idea; così niuno durerà fatica a capire come l'immaginazione, riproducendo i segni, desta la memoria e coopera con essa a riesibire le idee. E di fatto: ponete che l'immaginazione vi dipinga le forme del tempio di questa città, ove scriviamo; la presenza di quelle forme nel vostro spirito non vi rende-

rà del pari presenti le idee del tempio, della sua antichità e di quante altre avete voi prima associate a quell'una di tempio? Non così se la memoria ci torni al pensiero un qualche concetto: siccome questo è intelligibile di per sè, non ha bisogno di altro per essere pensato; e perciò la mente che lo intuisce può non cercarne le forme sensate nelle quali esso fu côlto o vestito nel suo primo percepirsi o côncepirsi.

49° Si dirà: e possiamo noi intendere alcuna cosa senza fantasimi? Questa è grave questione; e noi ne toccheremo nel commercio dell'anima con il corpo, ove sarà provato che, essendo il nostro spirito essenzialmente sensitivo e razionale, ogni sua operazione deve ritrarre sempre della sensitività in una e della ragione. Ora è sufficiente avvisare che sebbene nulla, come dice l'Angelico, può concepirsi dall'intelletto senza il suo fantasima, ciò non pertanto non è mestieri che la mente pensi sempre l'idea ombreggiata da questo o quel dato fantasma. Ella ben può rappresentarsi i suoi concetti sotto simboli variati; epperò la memoria, ridestando quelli, forza l'intelletto a pensarli in una forma, ma non lo costringe a rivagheggiarli in quella stessa che furono altra volta avvisati. Quando dicemmo adunque che la fantasia configura sensibilmente le verità più astratte, ci piacque accennare al suo primo ufficio di ministrare allo spirito qualunque fantasima interiore; ma allorchè affermammo poter essa di più sim-

boli formare un solo per vestire un' idea risultante da altre molte, volemmo delineare il secondo e solo perfettissimo atto, ond' ella, imitando Dio, crea alla sua volta nella poesia, nell' eloquenza, ed in tutte le altre opere artistiche tanti tipi ideali di arcane bellezze inaccessibili a' sensi del corpo. Facciamo poche altre riflessioni, e sia fine con esse alla presente materia.

50° Primieramente l'immaginazione suole dividersi in imperfetta che conserva le forme esterne, ed in perfetta che, servendosi di quelle che possiede, ne crea delle migliori. Noi non possiamo accettare siffatta divisione; perocchè essa confonde l' immaginazione e la fantasia, e dà quindi a quella, cui chiama perfetta, l' ufficio di questa.

51° Secondariamente tanto l'una quanto l'altra delle due facoltà suddette aiuta la memoria; perocchè l' è di sprone a ridestare le idee e meglio ripresentarle. E conciossiachè non potrebbero aversi giudizî e molto meno raziocinî, se la memoria non tenesse presente allo spirito la moltiplicità delle idee e de' giudizî; siegue evidentemente che l'immaginazione e la fantasia, pur soccorrendo alla memoria, giovano l' intelletto e la ragione.

52° Da ultimo ci pare necessario toccare brevemente le condizioni della memoria, e la natura del termine supposto ai suoi atti. Diciamo dunque che essa appartiene propriamente all' anima; e sa di materialismo la sentenza di coloro che la fanno sorgere dal-

la disposizione delle fibre ad avere una elasticità maggiore o minore. E come è possibile supporre nel cervello tante diverse fibre, e tanto diversamente moventisi, quante sono le diversità dei concetti che debbono ridestarsi? Ciò che è di vero in tale opinione è quello che esporremo nella questione del commercio tra l'anima ed il corpo; vuo' dire che secondo la perfezione maggiore o minore dello strumento riesce più o meno efficace la virtù della causa che se ne serve. Quanto poi ai termini degli atti della memoria un poco di riflessione basta a chiarire che quelli sono idee passate e non presenti; e che però cotale facoltà non solo deve conservarle e riprodurle, ma deve riconoscere altresì d'averle avute in altro tempo. Questa circostanza fa distinguere la memoria dalla coscienza: giacchè quest' ultima è la consapevolezza del solo stato presente dell' anima; mentre la prima abbraccia la consapevolezza dell' uno e dell' altro stato. Conchiudiamo. Le facoltà della nostra mente sono molteplici, e gli atti loro sono di maggior numero. I loro termini sono o i soggetti sensibili, o gli oggetti intelligibili; e come in quelli, così in questi l' intelletto e la ragione colgono idee, e ne formano giudizî e raziocinii. Che se egli è così non sarà piacevole a questo luogo discorrere come le idee s' identifichino con il vero, e si distinguano da noi e dagli atti nostri?

CAPITOLO 4°

Sua materia e sua divisione

53° Abbiamo notato la medesimezza dei concetti espressi nella varietà delle seguenti parole «idea, pensabilità, possibilità, essenza: » è tempo che dichiariamo come tra idea e verità non corra obbiettivamente alcun divario, sicchè parlare dell' una sia come discorrere dell' altra. Divideremo quindi in due articoli il presente capitolo: dirà il primo che l' idea e la verità è una e medesima cosa: dirà il secondo che essa è distinta dal nostro spirito e dai suoi atti.

ARTICOLO 1°

Natura e specie dei veri e rapporto di medesimezza tra verità ed idea

54° A convincerci che tra idea e verità non corre differenza di sorta, è d' uopo conoscere in che propriamente quest' ultima consiste; perocchè sapendo noi per le cose anzidette in che vuolsi riporre l' essenza della prima, ove ci verrà fatto di scorgere che quella della verità s' identifica con essa, non potremo non inferire che avendo una e medesima natura, non sono due cose, ma una sola. Sappiasi dunque che vero e verità si so-

stituiscono a vicenda nel comune linguaggio de' filosofi; e talvolta verità è l' astratto e vero è il concreto, e tal' altra vero è l' astratto e verità il concreto. Nulla quindi curando lo scambio vicendevole, facciamo di precisare la natura di una qualunque. Intendesi per vero l' equazione della cosa con l' intelletto; o, come altri si esprime, la convenienza di ciò che è, considerato o in sè stesso o nel pensiero che lo concepe. Molto più brevemente S. Agostino chiama la verità ciò che è. Per comprendere come le predette definizioni non sono diverse che nelle parole, giova spiegare la prima, dalla quale le altre pigliano luce e s' intendono.

55° Torniamo adunque alquanto su'l concetto della possibilità, e vediamo com' essa sia il fondamento del vero, anzi la verità stessa. La possibilità, secondo fu detto, indica una pensabilità, e questa suppone un soggetto pensante, o meglio una mente che già ha pensato la possibilità stessa. Or che ciascuna possibilità dipende dal divino intelletto, ed è anteriore alle cose esistenti, fu non ha guari discorso: possiamo quindi comprendere che tali sono le pensabilità o possibilità, quali i pensati divini; e che però quelle dicono riguardo a questi, e non sono nè più nè meno di essi. Siffatta convenienza de' possibili con il pensiero divino essendo perfettisima, fa sì che la pensabilità agguagli i concepimenti del divino intelletto. Onde può dirsi che le cose sono in Dio come l'intelletto le pensa, e non già che

l' eterna mente di Lui le intuisce quali esse sono. Non così nell' uomo. Questi è vero spettatore delle maraviglie dell' Altissimo: il suo creato intelletto intuisce le cose e non le forma; e però è che le umane intuizioni debbono ritrarre le cose, e non queste pareggiar quelle. È appunto da ciò che ciascuna nostra idea deve mirare a ritrarre gli obbietti come sono, nè è dato alla mente potere con verità adulterarne, fantasticando, la natura. Allora dunque può dirsi che i nostri pensieri non sono immaginarî nè falsi, ma reali e veri; quando hanno perfetta equazione con le cose. Or che altro mai significa tutto questo se non che le cose dènno in Dio presentare un' equazione con l' intelletto eterno; mentre per converso l' intelletto che specola deve nell' uomo identificarsi con l' oggetto della specolazione? Però, generalmente parlando, ogni verità presenta una convenienza o equazione; e per essa sola s' intende. Ma facciamo di osservare in quanti modi cotale equazione s'avveri; ed avremo tantosto, una con la natura del vero, conosciute ancora sue specie.

56' E primieramente che sono mai le cose in se stesse? non sono elleno forse ciò che debbono essere per conformarsi al pensiero divino? Certo sì; e però ogni cosa è quella che è, o, che torna allo stesso, ciascuna adegua se medesima. Or cosiffatta equazione di ciascun essere con sè dicesi verità metafisica; e si confonde tanto con il pensiero divino

quanto con l'essenza della cosa che fu costituita da quello. Inoltre l'umano spirito pensando deve anch'esso, se non vuole andare errato, immedesimarsi con l'oggetto delle sue cognizioni; che è quanto a dire tali debb'esso formare i suoi pensieri quali sono le cose che contempla. Questa distinta equazione dell'intelletto con la cosa costituisce la verità logica propria dell'uomo. Nè basta. Conceputa la verità, noi possiamo volerla manifestare altrui: allora conviene che le nostre parole abbiano perfetta equazione con il nostro scopo intenzionale; cioè debbono le voci significare nulla più e nulla meno che i soli concepimenti dell'intelletto. Questa terza equazione delle nostre parole con l'intenzione di esprimere i concetti dell'anima dicesi verità morale. La verità adunque è di tre specie metafisica, logica e morale: e ciascuna dice riguardo alla natura delle cose. Che se la verità si confonde con l'essenza, come potrà essere distinta dall'idea, la quale è una e medesima cosa con quella? In fondo quindi *vero* ed *idea* non si differenziano tra loro; ma entrambi significano i pensati divini manifestati all'uomo e côlti dal suo intelletto finito. Il solo divario che può scorgersi tra loro è relativo agli elementi diversi che noi rimiriamo ne' nostri pensieri; imperocchè guardando i loro termini, come mera possibilità, li denominiamo idee; e ponendo mente alla convenienza o equazione dei pensieri con le essenze che sono i loro termini, li appelliamo

verità. Tali sono dunque i veri quali le idee; epperò, giusta le pruove del seguente articolo, troppo va errata la scuola germanica, quando in termini recisi afferma che il vero è subbiettivo.

ARTICOLO 2°

Le idee si distinguono dallo spirito e da' suoi atti

57° Se la verità logica è creazione del proprio spirito, essa è onninamente subbiettiva;ma se per converso è così da quello distinta che n' è anzi presupposta, deve senza dubbio reputarsi del tutto obbiettiva. Or poichè l' idea e il vero s' identificano insieme, mostriamo che questa non è punto parto intellettivo, e sarà fatto tutto. Sebbene adunque senza atti d' intelligenza non è verità per l' uomo, in quanto che questa ha bisogno di quella per essere concepita, tuttavia l' idea è affatto distinta dalla mente. Di fatto questa è il soggetto delle operazioni necessarie per intendere, mentre quella n' è il termine; la mente conosce, e l' idea è conosciuta. Inoltre se l' una e l' altra fossero identiche, al mutar delle idee mutar dovrebbe anche la mente; ma chi non è conscio a sè medesimo come nella vicessitudine dei pensieri mutano sì gl' interni stati dell' anima, ma non però cangia di natura l' anima stessa? Nè basta. Pongasi che tra men-

te ed idea non corra altra differenza tranne la relazione di causa ad effetto; in cotale ipotesi essendo le idee nulla più che gli atti della mente stessa, come questi possono variare, così dovriano anche quelle essere mutabili; come questi sono contingenti e temporanei, così esser dovrebbero anche quelle; e come da ultimo questi dipendono dalla sostanza della mente che agisce, così anche quelle ne dovrebbono essere dipendenti. Or noi abbiamo provato che le idee sono eterne, necessarie, indipendenti, immutabili; mentre lo spirito ed i suoi atti si presentano alla coscienza come temporanei, contingenti, dipendenti, mutabili: dunque le idee son distinte dall' intelletto e dalle sue operazioni.

58° Questo vero splenderà di tutta sua luce, se enumerando le facoltà e gli atti dell' anima si mostrerà ciascuna potenza e ciascuna operazione essere affatto distinta dalle idee. Cominciamo dunque dalla sensazione e da quante sono immagini sensibili. Queste ultime sono elaborazioni della immaginazione e fantasia; e dicono riguardo non solo alla mente che concepe i tipi intellettivi, i quali dènno vestirsi di forme fantastiche, ma ancora ai sensi che hanno ad apprendere i segni esterni, onde son poi formati i sensibili simulacri dell' immaginazione. Laonde le idee saranno onninamente distinte da qualsivoglia specie d' immagini sensibili, se distinguonsi dalle sensazioni, e non hanno rapporto ad altra potenza dell'anima che al solo intendimen-

to. Or le idee sono appunto distinte dalle sensazioni; queste infatti suppongono per soggetto l'anima in quanto unita al corpo, e per termine il finito ed il determinato sensibile; laddove quelle riconoscono per soggetto la sola mente, che senza bisogno del corpo può intuire i proprî oggetti, e per termine hanno l'intelligibile che, essendo la mera pensabilità di qualsivoglia obbietto, è infinito, e non determinato al questo od al quello. Inoltre l'idea è distinta dalla intuizione e dal giudizio: si differenzia dalla prima, perchè questa è l'atto dello spirito che intuisce, epperò è subbiettiva; mentre quella è il termine intuito, e quindi è vero obbietto: si distingue ancora dal secondo, ossia dal giudizio; perchè questo è l'affermazione mentale dei rapporti; mentre l'idea è la materia necessaria a formare essi rapporti, epperò la loro affermazione. Così quando dico: « l'albero è verde » l'idea è contenuta nella percezione *albero verde*, ed il giudizio nell'affermazione mentale del rapporto tra *albero* e *verde*. Rileggasi al proposito quanto fu detto nel discorrere le facoltà di giudicare; e si guardi ciò che si dirà più chiaramente in Logica, ove parleremo delle forme de' giudizî. Ora va fatto un ultimo accorgimento per rilevare che le idee si distinguono eziandio dalla riflessione e dall'astrazione con tutti gli altri mezzi di quella. Imperocchè per le cose discorse la riflessione e l'astrazione suppongono sempre la intuizione dell'oggetto; e tanto quindi è falso che le i-

dee sono una e medesima cosa con tali atti mentali che non potrebbero anzi esistere questi, se quelle non esistessero come loro termini, necessarî sì allo svolgimento dell'azione, ma indipendenti da essi. Ciò che potrebbe far nascere qualche equivoco nella presente teorica è l' oggetto ideale del pensiere, che per essere troppo sottile e metafisico non si coglie sì di leggieri da menti non use alle filosofiche astrazioni, epperò a primo aspetto pare una e medesima cosa con il pensiero stesso. Ma l' oscurità vanisce del tutto se si ripensa per poco che, sebbene non possano esistere cogitazioni senza obbietto ideale, tuttavia è chiaro che il soggetto conoscente, l' atto con cui esso conosce ed il termine conosciuto son tre cose distinte fra loro; epperò il termine del pensiero non è una e medesima cosa nè con il pensiero considerato come soggetto che pensa, nè con il pensiero riguardato come atto con cui si pensa. Conchiudiamo. Le idee, e quindi la verità che non se ne distingue, sono totalmente diverse da noi e dai nostri atti: non esistono dunque che verità obbiettive; e le parole cognizioni o veri subbiettivi non significano altro che gli atti della mente, con cui bene o male veniamo in possesso della verità e delle idee, delle quali è tempo di ricercare la origine.

SEZIONE IIª

Ideogonia, ossia origine delle idee

59° Gravissima questione è questa che ci siamo proposti; chè dalla sua diversa soluzione non pure il progresso filosofico, ma altresì le sorti della Religione dipendono in gran parte! Lo Scettico ed il Sensista, l'Idealista ed il Panteista ne possono ricevere armi potenti a combattere la vera Filosofia e rovesciare dai fondamenti ogni qualunque culto. Chè se non è possibile all' uomo rendere scientifica la propria cognizione; se nulla è di positivo nella ragione oltre quello contenuto nella sfera dei sensi; se tutto è illusione del proprio pensiero; se la realtà ed il fenomeno si confondono insieme, e l'uomo e Dio non sono realtà distinte: la scienza umana è un bel nulla, e la religione una chimera; perchè l' una senza verità, e l'altra senza personale distinzione tra le creature razionali e Dio, personale distinzione che è l'unica base della possibilità degli atti della fede e dell'adorazione, onde si onora l'Essere supremo. Che se tanta è l' importanza della presente materia, giova essere accurati nel pertrattarla. Però stimo pregio dell' opera dividere la teoria della genesi delle idee in quattro capitoli distinti. Si determinerà nel primo il senso della questione, i principii che vengono concessi, ed il metodo da seguire nella loro trattazione; nel se-

condo poi non sarà discaro venire delineando i varii sistemi che han preso a svolgere il problema della Ideogonia; e perocchè la storia dei pensamenti umani, insegnandone ciò che si è fatto per altri, addita quello che resta a fare o ad abbracciare da noi, diremo nel terzo e rifermeremo nel quarto la vera teorica da seguire nella presente ricerca.

CAPITOLO 1°

Materia e divisione del presente capitolo

60° Tre cose, come è detto di sopra, dobbiamo pertrattare in questo primo capitolo: dividiamolo dunque in tre articoli distinti.

ARTICOLO 1°

Che s' intende per origine delle idee

61° La genesi delle idee può essere ricercata o nelle idee stesse, o in Dio, o nella mente dell' uomo. Non è uopo parlare in questo luogo dei due primi modi d'intendere il problema in parola; mercecchè dalle cose discorse fluisce lucidamente che in sè stesse le idee sono eterne, e si confondono con i pensieri divini. Inoltre il *primo* ed il *poi* non cadono nell' intelletto divino, che nulla ignora e tutto conosce in un sol punto e con un atto solo

d' intelligenza perfettissima; però le idee non hanno origini nè considerate in sè stesse, nè in Dio. Fa dunque mestieri favellarne qui solo in quanto esistono in ciascuna delle nostre menti: il che val quanto a dire che qui è nostro compito investigare la ragione ultima che dimostri in che modo gli uomini vennero primamente in possesso di una qualunque loro cognizione. Or siccome ogni conoscenza importa l' affermazione della mente intorno ai rapporti dell' oggetto conosciuto; e siccome tale affermazione costituisce ciò che chiamano giudizio: così ricercare l' origine delle idee è lo stesso che rilevare la genesi del giudizio primitivo. Saper dunque risolvere come si forma il primitivo giudizio è lo stesso che saper dire come s' inizia e si compie l' umana cognizione. Or quale via batteremo noi per giungere a discoprire il modo come la prima conoscenza spunti nel nostro intelletto? Innanzi tratto vuolsi rilevare ciò che ne è dato, e che ci bisogna pigliare; e poi procedere animosi a sollevare il lembo misterioso che vela d' ogni intorno la presente questione.

ARTICOLO 2°

Principii concessi nella presente questione

62° Chi ricerca l' origine di quale si voglia cosa non ne pone in dubbio, ma ne ammette anzi l' esistenza. Però investigando noi

la genesi delle idee, o ciò che torna allo stesso, volendo sapere come veniamo in possesso della prima verità, teniamo per fermo, e come cosa concessa non discutiamo la realtà della conoscenza. Se non che un altro dato è fuori questione nello scioglimento dell' attuale problema. Non solo ci si concede esistere nello spirito umano idee e verità, ma eziandio verità ed idee rispondenti ora ad idealità pure, ed ora ad idealità vestite di forme sensibili. È d' uopo precisarle nella loro diversità; acciocchè s'intenda quali condizioni dènno accompagnare la conoscenza primitiva, dalla cui luce tutte le altre sono poi irradiate. Due specie d' intelligibilità si offrono all' umano pensiero: la prima assoluta in sè ed indipendente da qualsivoglia altra; e la seconda, intelligibile per virtù altrui, e subordinata all' assoluta da cui mutua luce partecipata. Di assoluta intelligibilità sono tutte le verità di ordine puramente razionale, che esprimono le varie relazioni dell' essere assoluto; e tutti gli assiomi, e tutti i primi principî del ragionamento. Si dicono poi relative quelle verità che non significano intelligibilità piena e perfetta, come l'intelligibilità di questo o quel libro, ed anche di quale si voglia libro; perocchè anche quest'ultima è intelligibilità di una classe di esseri, e non già di tutto l' essere. Che siffatta dualità è consentita da tutti nella presente questione, risulta chiarissimo dal fine cui si mira nel solverla, e dalla costante tradizione filosofica, la quale ne avverte a chiare note che

l' India, la Persia, l' Egitto, la Grecia e quante furono nazioni che ebbero ed hanno Filosofia tutte convennero nella dualità dei veri che costituiscono l' umana sapienza. Quello che è variamente posto nelle loro discipline non in altro consiste che nel puro e semplice stabilire la natura degli obbietti sottostanti alle verità succennate. Per alcuni essa dualità non risulta di due reali, ma sì di un reale e di un fenomeno: per altri a vece quello che si conosce è tutto fenomenico; ed il neumeno o la realtà prima si concepe sì dall'intelletto a traverso la nebbia dei fenomeni, ma non è che un puro ideale, ossia uno schietto nulla fuori le illusioni dello spirito che lo contempla. Terremo conto di siffatte proposizioni nel provare la tesi: ora qui giova assaissimo, e preme a pezza stabilire che non può esistere illusione e fenomeno senza realtà determinata.

63° E di vero: tanto egli è falso che l'illusione arguisce il solo fenomeno, che anzi suppone più reali: imperocchè la illusione dice riguardo non solo a quell' essere la cui esterna parvenza è contraria alla sua guisa intrinseca e reale; ma ad un altro che di essa illusione sia spettatore. Fingete difatti che niuna realtà sussista: che è mai quello che si trasforma e dà luogo alla parvenza? Chi è colui che guarda la parvenza, e l' apprende come tale, e la considera? Sarà questo ancora un fenomeno, ed un fenomeno sarà pur quello che dà luogo al fenomeno? Ma chi non ve-

de che non avendo il fenomenico in sè stesso la ragione del diverso apparire non può averla in un altro che sia fenomenico anch'esso? Inoltre tenere tutto per fenomeno è lo stesso che professare uno scetticismo tanto più distruttore della scienza, quanto più trascendentale ed elevato dalle basse regioni dei concetti materiali. Or noi abbiamo notato non aver nulla a fare con quegli scettici i quali dinegano qual sia realtà conoscitiva: epperò non possiamo nè dobbiamo andare in più parole per confutare i loro sistemi. Serberemo all' Ontologia provare il doppio ordine della realtà finita ed infinita· qui diciamo solo che dalle cose discorse intorno all' intuito ed al giudizio è chiaro abbastanza esistere una doppia categoria d' intelligibili; una di assoluti, necessarî, immutabili; l' altra di relativi, contingenti, e mutabili. Cercando adunque in questo luogo l' origine del primitivo giudizio, dobbiamo trovarla nell'apprensione di cotal vero che possa spiegare la reale esistenza dell' una intelligibilità e dell' altra. Ma giovi innanzi tratto esporre il metodo più acconcio per giungere a capo della presente ricerca.

ARTICOLO 3°

Metodo di rettamente sciogliere la questione intorno all' origine delle idee

64° Essendo presso tutti i filosofi accet-

tata l' opinione, che l' anima muove dai dati del sentimento per sollevarsi all' intelligibilità delle cose; piace anche a noi partire da un cotal fatto, su cui non cade questione di sorta, per quindi dimostrare come innanzi ad ogni percezione intellettiva conviene supporre nello spirito una prima idea, senza cui tornerebbe impossibile quell'atto dell'anima ammesso da tutti. Or poichè la percezione intellettiva è nell' ordine dei fatti che cadono sotto i sensi; unico metodo di coglierne tutti gli elementi è quello di osservare attentamente ciò che in essa è somministrato dai sensi, e quello che è pôrto dalla ragione. Analizziamo adunque un giudizio, e supponiamolo primitivo. Tre idee si ravvisano in esso; l'idea del soggetto, l'idea dell'attributo, e l'idea dell'essere. Quest'ultima è cotanto necessaria che, senza di essa, non solo non potrebbesi affermare nè l'una nè l'altra delle due prime, ma molto meno potrebbe aver luogo la loro unione. Figuriamoci che io m'avvenga la prima volta nella percezione di una macchina a vapore o di un globo areostatico: potrei al primo vedere l'una o l'altro, potrei dire io: ecco una macchina a vapore, ecco un globo areostatico ? Certo no ; perocchè supposto che io non avessi mai letto, udito o pensato nulla di tale macchina e di tal globo, non avrei potuto profferire altro giudizio se non questo: ecco un essere che ha le date proprietà. All' occasione dunque di cose sensifere il mio intelletto pensa l'essere: però io trovo questa idea in ognuno dei

miei giudizî; nè veggo modo di pensare alcuna cosa senza di essa. Laonde è chiaro che i sensi porgono la materia; ma l' intelletto solo somministra in una idea, che è quella dell'essere, la forma della cognizione.

65° A meglio convincerci che nulla è pensabile senza l' essere giova riflettere che il predicato di quale si voglia giudizio non può intendersi affatto, se non s' intende nel suo soggetto. Le astrazioni possono ben darci l'idea del bianco o quella del verde; ma esse astrattezze io non potrei compire per verun modo, se prima non avessi in più soggetti ravvisato quel bianco o quel verde.

66° Che se torna impossibile concepire l' attributo senza il soggetto, pensare questo senza l' idea di sostanza è cosa molto più impossibile ed assurda. E di vero: il soggetto è pensato da noi come cosa che sostiene le qualità sensibili. Or fate che esso sostegno si pensi pure come complesso di altre qualità: la mente richiederebbe allora il sostegno di siffatto complesso delle nuove qualità ideate a sostenere le prime; e così man mano procedendo, ella smarrirebbesi nel lungo cammino, e nulla infine potrebbe affermare d'intendere senza avvenirsi in una sostanza che, non bisognosa di alcuno appoggio, sia ella anzi che sostiene sola le qualità sue proprie. Ma intendere una cosa come sostanza è intenderne l'essere; perocchè sostanza significa appunto l'essere in quanto è nella sua virtù ed efficacia di essere: dunque se togliesi cotale idea, l' at-

tributo ed il soggetto d' ogni giudizio divengono inintelligibili; e sarà vano sperare che l'umana mente acquisti una prima cognizione.

67° Rechiamo un'ultima pruova, e sia dagli assurdi; perchè meglio s' intenda la verità della tesi che andiamo esponendo. Tolta l' idea di essere non rimane che il nulla; ma il nulla non è pensabile per sè direttamente; perchè pensar nulla è lo stesso che non pensare; dunque senza l'idea dell' essere niuna cosa è pensabile. Da questa analisi del primitivo giudizio risulta che trovare l' origine dell' idea dell' essere è lo stesso che determinare la genesi di ogni umana conoscenza. Peró prima di accingerci a ricercarla, bisogna ricordarci che nella esplicazione di quale si voglia cosa non bisogna ammettere nè più nè meno di quello che è necessario; perocchè pigliando meno non potrebbe esplicarsi intieramente la cosa, ma ne rimarrebbe oscura una qualche parte; ed usurpando più che non conviene, si terrebbe per necessario ciò che è superfluo, e si reputerebbe primitivo ciò che è secondario. Imitiamo dunque l'economia della natura, e cerchiamo il minimo possibile necessario alla soluzione dell' origine delle idee. Ma come trovarlo senza sapere il poco richiesto da alcuni, ed il molto voluto dagli altri? Diciamo dunque primamente, e con la massima brevità, i falsi sistemi che riguardano la presente materia.

CAPITOLO 2°

FALSE OPINIONI INTORNO ALL'ORIGINE DELLE IDEE

68° Daremo in breve compendio di Storia filosofica l'analisi dei principali sistemi dei filosofi che vanno per la maggiore: qui lasciando l'esposizione parziale fa uopo dire solamente quali teoriche false furono finora messe in campo per ispiegare il fatto della conoscenza. E poichè esse possono dividersi in tre categorie, di Sensisti cioè, di Subbiettivisti e di Obbiettivisti, spiegheremo in due articoli distinti quanto di presente fa al caso nostro. Il primo esaminerà le dottrine dei Sensisti e dei Subbiettivisti volgari e trascendentali che peccano per difetto: il secondo dirà quelle degli Oggettivisti che peccano per eccesso.

ARTICOLO 1°

ERRONEA DOTTRINA DEI SENSISTI E SUBBIETTIVISTI VOLGARI E TRASCENDENTALI

69° A confutare i Sensisti non abbiamo bisogno di molte parole. Essi capitanati da Condillac, Tracy e Locke affermano che le idee sono sensazioni trasformate; e quindi l'origine della sensazione è anche per essi la ge-

nesi delle idee. Noi che abbiamo largamente dimostrato le sensazioni e le idee differire tra loro quanto l'eterno dal temporaneo, l'immutabile da ciò che varia, il necessario dal contingente; noi dico non dobbiamo ripeterci anche una volta a confermare l'assurdità di vieti pensamenti che digradano troppo l'umanità abbastanza ammiserita. Volgiamo piuttosto l'ingegno a confutare così i Soggettivisti volgari, che dicono l'intelletto formarsi le idee per forza ingenita e senza bisogno d'altro aiuto; come pure i Soggettivisti trascendentali che, oltre la forza anzidetta, concedono all' anima certe forme essenziali onde potere venire a capo della conoscenza.

70° Dico adunque contro dei volgari che le loro asserzioni sono gratuite: imperocchè essi non si dànno la pena di provare il modo onde l'anima possa per innata virtù acquistare le idee; ma affermano il fatto come fosse un vero notissimo ed indimostrabile. Nè sarebbe grave il male se le assertive loro, benchè senza ragione, fossero almeno possibili; ma esse in verità sono assurde. Di fatti in due modi possiamo noi considerare l'intelletto: o come forza attuosamente pensante o come semplice potenza capace nelle occasioni a formare i pensieri. Nel primo senso, porgendosi come forza che pensa in atto, deve pensare qualche cosa fin dal primo momento dell' essere suo; perocchè pensar nulla, come è detto di sopra, è lo stesso che non pensare. Dunque non può egli l'intelletto trovarsi

solo e senza compagnia d'un termine su cui esercitare la sua forza essenzialmente pensante in atto. Nè approda meglio immaginarlo come nuda potenza: perocchè dall'una parte ogni facoltà è attiva, nè può mai pensarsi senza il suo atto, giusta le cose dette nel numero 3°; e dall' altra eziandio la mera potenzialità, volendosi pur disgiungere per astrazione dall'atto primo, importa sempre un termine con cui sia in rapporto. E di vero: potenzialità dice riguardo a due idee, al potente cioè ed al potuto; quindi è impossibile concepire una potenzialità senza vedere unite insieme le due predette idee. Ma le cose che non possono concepirsi senza una data guisa, molto meno possono effettuarsi senza la guisa medesima: dunque la mera potenzialità che non può idearsi senza il rapporto di potente e di potuto non può essere effettuato senza porre essi due termini in relazione fra loro. Dunque l'intelletto, anche come potenza non può essere creato senza che gli sia dato un termine, su cui volgersi ed esercitare sua forza. Se non che gli stessi Subbiettivisti si accorsero non solo della nullità di un intelletto che non possiede una forza se non per tenerla onninamente assopita finchè le sensazioni non accorrono a metterla in atto; ma eziandio della impossibilità di produrre l' intelligibile dal sensifero senza alcuna forma intellettiva preesistente nello spirito. Però Kant, Fichte, Hegel ed i loro seguaci ricorsero alle loro categorie trascendentali; ed affermarono,

essere nell'intelletto forme essenziali a mezzo delle quali potersi concepire nel particolare subbietto della sensazione l'universale oggetto dell'idea. Ma sì fatta teorica confonde il pensiero con l'oggetto di esso, ed assume il difficile compito di provare che le idee sono pure creazioni dello spirito umano. Il che quanto sia falso è chiaro dalla differenza che corre tra le idee, e la mente ed i suoi atti, secondochè fu discorso di sopra ne' num. 57—58. L'intelletto per venire in possesso della conoscenza non solo deve essere una forza da ciò; ma deve come fu provato di sopra avere un termine su cui svolga la sua virtù, ed intenda secondo sue forme. Senza porre esso termine, l'origine delle idee rimarrà sempre inesplicabile; perchè da un canto le sensazioni non dànno idee, e dall'altro una potenza da natura intelligente senza un termine originario d' intellezione è una vera contraddizione, un assurdo manifesto. Però i soli Obbiettivisti possono spiegare il presente problema; e nelle loro dottrine conviene cercarne la vera soluzione. Parliamo adunque delle teoriche obbiettive che peccano per eccesso, e siano gli altrui errori face a noi per giungere a verità nelle presenti investigazioni.

ARTICOLO 2°

TEORIE DEGLI OBBIETTIVISTI FALSE PER ECCESSO

71° In questa classe sta a capo Platone nell'antichità, e Malebranche nel rinnovamento delle scienze specolative. Di quest' ultimo fu detto: egli che vede tutto in Dio, non vede in Lui che esso è pazzo. Ma a sentenziare dei grandi pensatori è troppo corriva l' innumera turba degli sciocchi. Non è con ciò che noi dividiamo tutte le opinioni malebranchiane; e lo stesso titolo prefisso a quest'articolo mostra chiaro che noi ne riputiamo falsa la dottrina del problema ideogonico. Quello che avremmo voluto si fosse fatto da tutti coloro che l'ebbero in dileggio, è questo; che cioè fossero stati nella dottrina di lui divisi gli elementi veri dai falsi; e non si fosse tutto confuso e giudicato senza discernimento. La conclusione di questo articolo porrà in luce una grande verità; che cioè se Dio non irraggia le menti, è nullo il pensiero umano. Cominciamo adunque a discutere l'anzidetta teorica che dopo Platone e Malebranche fu crudamente propugnata da molti. Essa consiste nel supporre che tutte le idee sieno, secondo Platone, pure reminiscenze; e, giusta Malebranche, tante visioni particolari avverate nell'unica visione di Dio. La platonica sentenza contiene più fantasia che realtà; e noi dubitiamo forte

che egli avesse pigliato come simbolo, anzi che stimato una realtà, quella vita anteriore dei nostri spiriti nella quale non impacciati essi dai legami del corpo, in cui vennero stretti per colpe loro proprie, vedessero tutto e sapessero con lucidezza. Conciossiacchè non dovendo il filosofo ammettere cosa, che non cada o sotto l'esperienza, o sotto il ragionamento; un'altra vita, anteriore alla presente, non è oggetto di sentimento, perchè la coscienza non ce ne avverte punto; nè è dato di ragionamento, perchè la genesi delle idee può esplicarsi, come vedremo nel seguente capitolo, senza ricorrere ad un perfetto innatismo. L'errore poi del Malebranche, per quello che a noi pare, è piuttosto d'imprecisione anzi che di falsità assoluta. Egli venne in quella sua sentenza 1° per avere giustamente ravvisati i corpi come privi d'intrinseca intelligibilità; e 2° per avere considerato le idee come eterni esemplari delle cose, o vogliam dire ragioni divine congenite in Dio. Questi due pronunciati sono veri; ma quel misticismo senza confine onde fu tratto a dire che noi vediamo i corpi negli splendori della divinità, quel misticismo falso il fè cadere nello strano e nel ridevole. Imperocchè dall'una parte i corpi non si contengono materialmente in Dio, ma solo in guise esemplari; e dall'altra non ci ha ragione di affermare, come nota il Vico, che in Dio veggiamo i corpi e non già tutte le altre idee che sono nel divino intelletto: il che è impossibi-

le supporre, perchè la scienza di Dio è infinita, e l'uomo è solo capace di parteciparne in grado assai limitato e finito. Ma, ad onta delle tante assurdità, splende pure sì nel platonismo e sì nel malebranchiano sistema certa verità che non può disconoscersi; ed è che la mente umana tanto come forza pensante in atto, quanto come potenza di pensare, deve essere dotata da Dio, suo creatore, di un obbietto intelligibile. Noi dunque rigettiamo quelle teoriche in quanto fanno innate tutte le idee; ma non osiamo contraddirle, anzi con ogni calore ardiamo di propugnarle nel senso che qualche idea obbiettiva debbasi riconoscere come ingenita nell'umano intelletto.

CAPITOLO 4°

Non tutte le idee sono innate, nè tutte sono acquisite, ma alcune ce ne ha congenite con lo spirito umano

72° La vera soluzione della Ideogonia, ossia genesi delle idee, non può cercarsi altronde che nella nuova scuola italica. Questa è divisa in due grandi schiere; e sta Rosmini a capo dell'una, Gioberti al governo dell'altra. Entrambi sostengono che la sola idea dell'Ente debba essere e sia di fatto congenita nel nostro intelletto; ma il primo vuole quella idea puramente possibile ed indeterminata; e l'altro la propugna come assolutamente

concreta e reale. Ricordiamo qui a scanso d'errori che noi cerchiamo il minimo che sia possibile a dispiegare il problema in parola; ma vogliamo si rifletta non essere minimo quello che comprende meno, ma bensì ciò che contiene solo gli elementi necessari a rendere ragione di tutto. Imperocchè come il superfluo e vizioso, e va fuggito; così il poco è insufficiente, e vuol essere sopperito in quello che difetta. Proveremo adunque nel 1° articolo che la idea dell'Ente dev'essere congenita: nel 2° che esso Ente non è nudamente possibile, ma determinato e reale: nel 3° che la sua determinazione non è esclusivamente finita od infinita; ma avente in sè e mostrante il nesso che intercede tra l'uno e l'altro: nel 4° l'esistenza dell'intuito dei due termini suddetti e del loro nesso.

ARTICOLO 1°

L'IDEA DELL'ESSERE È CONGENITA

73° Le pruove della tesi, onde parliamo, sono state quà e là discorse in mezzo alle materie precedenti: però non dobbiamo far altro a questo luogo che raccòrle e riprodurle insieme. Ma anzi tutto noi vogliamo si tenga bene a mente che lo spirito umano sa molte verità per cognizione volgare, e di tutte è naturalmente sì certo che si ride d'ogni scetticismo: però la prima pruova della nostra te-

si puossi dedurre dalla necessità dell'intuito, e formolarsi così: « Gli atti successivi della nostra intelligenza sono tutti secondarî ed accidentali, ed argomentano un atto d'intuito primitivo, originario ed essenziale (14): ma questo atto d'intuito continuo e perenne non può aversi senza un termine intelligibile *(ivi)*: dunque congenita allo spirito vuol essere l'idea d'un intelligibile qualunque. Or l'intelligibile é l'essere; perchè ogni cosa che si pensa s'intende come essere (64): dunque l'idea dell'Essere è congenita. Ma fermiamci alquanto su le idee discusse; e la tesi apparirà manifesta. Come *(ivi)* provammo, il soggetto e l'attributo dei giudizî, e più la loro unione è inintelligibile senza quella dell'essere. Or siffatta idea, supposta dalla percezione intellettiva, non può darcisi dal sensibile per le ragioni dette ne' num. 19—24, ove mostrammo l'infinita distanza che separa il sensibile dall'intelligibile: non può venirci dall'intelletto per le ragioni addotte ne' num. 64—67, e per le altre esposte nel num. 57—58, ove fu provato che le idee sono diverse dalla mente e dagli atti di lei: non può aversi dal giudizio, e molto meno dal raziocinio, perchè essi la suppongono, come si disse ne' mumeri citati or ora: dunque l'idea dell'essere è congenita. Che più? O la mente nostra si considera come forza essenzialmente pensante in atto, o come semplice potenza di pensare: ma tanto nel 1° quanto nel 2° caso, giusta la dimostrazione fattane nel num. 70, ella suppone l'es-

sere come suo termine: dunque l'idea dell'essere è congenita — Passiamo ora a vedere se essa idea congenita sia o no indeterminata e possibile.

ARTICOLO 2°

L' Ente necessario ad ogni cognizione non è nudamente possibile ma determinato e reale

74° Se ogni cognizione deve di necessità essere determinata, l' idea dell'*Ente*, che è pure una cognizione, non puó essere indeterminata. Or che niuna cognizione sia indeterminata si prova col seguente sillogismo. Ogni essere deesi per lo meno apprendere come una possibilità; ma la possibilità è certo una modalità, ed ogni modalità è certo una determinazione: dunque ogni essere si apprende per lo meno come determinato nella sua modalitá possibile. Ora proviamo la seconda parte, cioè che essa determinazione non può essere alla sola forma possibile, ma deve bensì essere del pari alla forma reale. Imperocchè dicendo la possibilità relazione ad un intelletto che la pensa, nè potendo aversi senza di esso; chiaro conseguita che il presupposto intelletto deve di necessità essere reale. Di fatto la mente deve pensare la possibilità, perchè essa possa aver luogo; or pensare è agire, e chi non è certo non può agire: dun-

que la mente che pensa la possibilità deve essere reale; epperò niuno può pensare il possibile senza concepire una realtà, da cui esso possibile é pensato. La cognizione pertanto dell' *Ente* necessario al giudizio primitivo non arguisce mera possibilità; ma eziandio realtà sussistente ed operante. Si aroge che la possibilità è concetto astratto della mente; epperò, suppone causa ed effetto: vo' dire che la possibilità intrinsecamente dice riguardo alla cosa potuta, in quanto i suoi elementi sono pensabili, ed estrinsecamente importa il concetto della causa che ha pensato l' unità di essi elementi costitutivi, e l' effettuerà quando che sia. Onde è manifesto che se il possibile non è pensabile senza una mente che sia cagione d' ogni pensabilità o possibilità; l' essere nel primitivo giudizio non può avere nè forma indeterminata, nè forma meramente possibile; ma deve di necessità mostrarsi reale. Se non che la sua realtà è poi finita o infinita? è assoluta o relativa? ma se é infinita ed assoluta come si applica mai alla realtá finita e relativa? e se è finita e relativa, come si prédica poi della realtà infinita ed assoluta?

ARTICOLO 3°

La determinazione dell' Ente nella prima cognizione non è esclusivamente finita od infinita, ma avente in sè il nesso che intercede tra l' uno e l' altro

75° Grave difficoltà è quella proposta in fine del precedente articolo; e contiene tanto di forza che se la soluzione è nel primo modo, tutto è panteismo; se nel secondo, tutto è sensismo e nullismo. E di vero: poniamo che l' *Ente* della prima cognizione sia il finito; siccome ogni cosa si fa intelligibile per esso; così ogni cosa è relazione di esso. Quindi, affissato lo sguardo della mente al solo e mero finito, il ragionamento non ha più luogo; giacchè i principii di questo dènno essere necessarî, assoluti, immutabili; mentre le qualità di quello sono contingenti, relative, mutabili. Inoltre i rapporti prescindono dal finito; perchè questo è limitato, quelli illimitati. Or conciossiacchè ogni cognizione è rapporto tra predicato e subbietto; ove l' *Ente* della prima cognizione fosse il finito, tutto che è in esso dovrebb'essere finito: finita quindi la sua pensabilità, finita la sua esistenza, finita ogni sua relazione. Ma se da una parte i rapporti della cognizione dènno essere infiniti; e se dall'altra le relazioni dell' *Ente*, come mero finito sono finite: le cognizioni non possono aversi,

ed eccoci al nullismo. Or facciamo ragione che esso *Ente* della prima cognizione si apprenda nella realtà infinita (poichè nella finita non puó concepirsi): io dico che la mera realtà infinita mena dritto al panteismo; e distrugge la scienza che ha vita nel solo dualismo. E di vero: quando la mente si appunta al mero infinito; nè contempla altro che il mero infinito; allora ogni rapporto, ogni concetto é infinito; e quindi infinito ciascun soggetto, infinito qual si voglia attributo del pensiero. Nel qual caso la materia sarebbe infinita; il mondo non sarebbe che Dio; e l' unitá della sostanza, ogni cosa assorbendo, ed in ogni cosa cacciandosi, ci darebbe a considerare il panteismo nella sua duplice forma o di un grossolano emanatismo o di un turpe feticismo. Le condizioni adunque della scienza non ci fanno accogliere l' idea dell' *Ente* necessario alla prima cognizione né come avente una realtà meramente finita, nè come meramente infinita. È d' uopo che ella sia ad un tempo finita ed infinita, e che si possa egualmente predicare dell' assoluto e del relativo.

76° Ma non è questo identificare il finito con l' infinito e raffermare il panteismo che si volea evitare?

77° No. L' *Ente*, perchè perfettissimo ed assoluto, non può considerarsi altramente che come causa vera ed efficiente: che val quanto a dire che l' *Ente* assoluto, perfetto non è nè prima nè vera causa, se per propria virtù

non effettui sostanze diverse da sè e non preesistenti in alcun modo. La prima condizione è richiesta dalla vera efficienza; la quale non istá contenta alla sola produzione dei modi, ma richiede altresì l'effettuazione delle sostanze. La seconda è voluta dalla natura della causa prima; mercecchè se le sostanze da effettuare fossero preesistenti, l' *Ente* assoluto che le effettua non sarebbe causa prima ma seconda. È dunque tra il finito e l' infinito un nesso strettissimo; mercecchè l' uno si mostra dipendente dall' altro, senza che l' uno s' identifichi con l' altro. Tale nesso consiste in quell' atto con cui l' infinito dà vita al finito; e perocchè siffatta operazione non implica necessitá alcuna, né pone il termine dell' atto eguale al principio; perciò il finito dice relazione all'infinito in quanto ne dipende siccome da cagione; e si differenzia da esso in quanto appare limitato, contingente e relativo. Di che possiamo a dritto conchiudere che se l' umana mente nel suo giudizio primitivo trovasi in possesso dell' idea dell' *Ente* non in quanto esclude la relazione al finito, ma sì in quanto lo produce con atto di libero volere; l' entità può benissimo predicarsi del finito e dell'infinito senza tema di panteismo. Perocchè in quella prima visione dell'Essere l' umana mente ha il concetto di unità e dualità insieme; ed in forza dell'unità prèdica l'essere dell'*Ente* assoluto ed infinito, come in virtù della dualità lo prédica del relativo e del finito. Difatti il principio di causa in quanto si

considera nell'*Ente* assoluto ne porge tre idee: l' Essere stesso che agisce; la sua relazione al termine del suo atto; ed esso termine in quanto completa l' atto. Ora il primo elemento essendo esso stesso l' *Ente* assoluto si puó per noi affermare di sé medesimo: il terzo, essendo il finito, si può predicare di ogni creata cosa; e da ultimo il secondo mostrando la distinzione dell' Essere infinito e del finito ne fa accorti che l' Essere si prèdica variamente dell' uno e dell' altro, e che peró l' uno non é l' altro. Conchiudiamo. Lo intuito perenne dell' atto creativo è condizione indispensabile al giudizio primitivo: esso salva la scienza non solo con darle a fondamento una doppia realitá, sotto cui tutti i veri e tutti i fatti si coordinano insieme; ma altresì con unificare il principio di tutti i veri e di tutti i fatti nella causalità libera e perfetta dell' *Ente*. Ma é poi vero che l' uomo gode dell' intuito perenne dell' atto creativo?

ARTICOLO 4°

Pruove dell' esistenza dell' intuito dell' atto creativo

78° Dalle cose discorse finquì ciascuno potrebbe da se medesimo raccogliere argomenti convincentissimi per confermare l' esistenza dell' intuito perenne dell' atto creativo nella mente dell' uomo. Però facendoci noi

ad esporli non miriamo a dire cose che giungano inaspettate a chi ci ha seguito, leggendo e meditando, sino a questo punto; ma solo intendiamo per ragione di ordine e di maggiore chiarezza riportare alcune idee sotto gli occhi de' lettori. Ecco dunque la prima pruova. Non puó aversi alcuna cognizione senza l' idea dell' *Ente*; ma l' *Ente* distrugge la cognizione tanto se si considera come solo infinito, quanto se si riguarda come solo finito: dunque è d' uopo o negare la possibilità del conoscimento all' uomo, o ammettere ingenita in lui l' idea del finito e dell' infinito. Or la possibilità di conoscere è provata contro gli Scettici; dunque fa d' uopo ammettere la seconda parte, cioé l' intuito dell' *Ente* come infinito e come finito sotto un diverso rapporto. È dichiarato poi che esso rapporto è quello di causalità libera e perfetta: dunque l' intuito di ció è necessario ammettersi come perenne, se vuolsi spiegare l' origine della cognizione. Un altro argomento giá spiegato per lo innanzi potrebbe riepilogarsi cosí: Tutti i filosofi ed i filologi di tutti i tempi e di tutte le nazioni hanno avuto il concetto di creazione, intendendo con essa voce effettuazione di vere sostanze e non di semplici modi, e di sostanze finite che venivano da una sostanza infinita. Or questo concetto non si puó avere come nudo e solo vero; né come nudo e solo fatto; perocché il nudo e solo vero consistendo nella intelligibilitá assoluta dà sempre l' infinito; ed il nudo e solo

fatto porgendosi nel sensibile, che è limitato e circoscritto, contiene e rivela il solo finito. Dunque é fôrza trarre esso concetto dal vero insieme e dal fatto, connessi strettamente fra loro. E siccome il fatto é il termine dell' atto, ed il vero ne è l' agente: cosí il nesso tra l' uno e l' altro non puó essere che la virtú od efficacia dell' agente; epperó rimane provato aver noi l' intuito dell' atto creativo, e ricevere in esso l' idea dell' *Ente* non come possibile ed indeterminato, ma sí concreto, e reale. Avanziamoci ora di un altro passo; e faccianci a ricercare se basti l' intuito, ond'é parola, a rendere ragione di tutte le nostre conoscenze.

CAPITOLO 5º

Come tutte le idee s' intendono per l' intuito dell' atto creativo— l' ENTE crea l' esistente

79º Chi volesse provare completamente la tesi pigliata a discorrere, dovrebbe ad una ad una enumerare le umane cognizioni; e, mostrandone la genesi, far rilevare con evidenza com' esse s' intendono tutte nell' intuito e per l' intuito dell' atto creativo. Ma assumere cotal compito è lo stesso che dar mano ad opera lunga ed infinita, nè conveniente allo scopo di queste istituzioni. Peró divisiamo di esporre prima in generale l' origine de' con-

cetti puri ed empirici; poi toccarne brevemente di alcuni principalissimi in particolare; e da ultimo mettere a confronto le idee relative con le assolute per confermare cosí in modo ammirabile la necessitá ed esistenza dell' intuito dell' atto creativo nell' umano intelletto. Di tutto diremo in tre articoli; ma il secondo sarà distinto a maggior chiarezza in tanti paragrafi, quante sono le classi delle idee, di cui verremo sponendo la genesi.

ARTICOLO 1°

Come, posto l' intuito dell' atto creativo, fannosi in esso e per esso intelligibili i concetti assoluti e relativi.

80° Il più grave errore de' Sensisti, e dei Psicologi è quello di considerare le idee come un fatto: perchè se eglino avessero posto mente alla natura de' concetti, sarebbonsi di leggieri avveduti della enorme differenza che intercede tra questi e quelle; nè avriano osati d' affermare che le idee erano pure creazioni soggettive. Il fatto è sempre nel tempo, ed ha natura del tutto contingente: nel tempo accadono i fatti umani: nel tempo avvenne la creazione ch' è l' unico fatto divino. Or le verità possono considerarsi come divise in due grandi classi: in una si mostrano schierati i veri assoluti, nell' altra stanno i relativi (62). Or certa cosa è che le idee assolute non posso-

no allogarsi nell' ordine de' fatti senza falsarne la natura; merceccliè essendo esse necessarie ed eterne, non possono aver luogo fra cose contingenti e temporanee. Non così può dirsi totalmente delle idee relative. Esse sono ad un tempo un vero ed un fatto: un vero in quanto si fondano su l'idea dell' essere assoluto, e ne serbano una dipendenza (64); un fatto in quanto suppongono la creazione. Fingete che questa non fosse avvenuta giammai; e tantosto capirete che, nulla essendo dinnanzi ad essa, tranne l' Eterno, mancate sarebbero una con le creature le conoscenze relative. Di che siegue che diversa dalla genesi de' concetti assoluti è quella de' relativi: la prima è di semplice dipendenza, la seconda è di creazione.

81° Ad intendere per ogni verso la cennata distinzione dico primamente altro essere le idee, altro i concetti. Quelle sono termini delle facoltá intellettive, e quindi anteriori alle medesime: questi sono elaborazioni dello spirito umano; epperò ne sieguono la natura: quelle sono oggetti, e si riferiscono ad una mente a cui sieno poste innanzi; questi sono i fatti di un soggetto, e suppongono un obbietto come termine dell' azione che diè luogo a que' fatti: quelle hanno rapporto necessario col solo intelletto divino (22), e non hanno origine (61); questi dicono riguardo alla ragione umana, e nascono mercè gli atti di lei: quelle sono sempre vere ed assolute: questi possono essere e sono pur contingenti,

ma false di fatto quando si difformano da quelle. Che se i concetti sono veri per la conformità alle idee, due cose conseguitano evidentemente. La prima è che dovendo gli uni essere tante individuazioni delle altre si reciprocano insieme, che meritamente nel comune linguaggio, e nel filosofico si scambiano a vicenda : la seconda poi è che l' origine di quelli non può essere altronde che da queste, sia che essi vengano considerati conformi alle medesime, sia che si pensino discrepanti tra loro. Or ecco il modo di generarsi de' concetti assoluti.

82° Lo spirito umano, che, mercè l' intuito creativo, trovasi in possesso dell' idea dell' *Ente* schietto, torna soventi a meditare sovr' essa: in sì fatta contemplazione la sua intelligenza si afforza, e comincia a distinguere in virtù del suo riflettere successivo i varì attributi dell'*Ente* medesimo; ed ora cogliendolo come semplicissimo e perfetto, ora come assoluto ed infinito, or come sommo intelligente ed operante forma a se i concetti distinti delle idee rappresentatrici di que' molteplici attributi, onde l' *Ente* stesso è ricchissimo. I concetti assoluti adunque non sono che attribuzioni dell' essere assoluto: l' *Ente* ha in sé que' caratteri, li porge in sintesi allo spirito nostro nella ingenita cognizione dell'atto creativo; e la virtù riflessiva li distingue, ma non li pone. Dalle quali cose è lecito omai potere inferire che i concetti assoluti hanno una logica dipendenza assoluta

dall'idea madre di *Ente* assoluto; ed in essa e per essa tutti s'intendono a muta.

83° Il simigliante interviene ne' concetti relativi. Come si disse ampiamente dal num° 64 al 66 niun atto di percezione intellettiva è possibile senza l'idea della sostanza degli esseri che cadono nel dominio de' sensi. Or siccome essi ci si porgono finiti; così l'idea che prima si affaccia al pensiero è quella della loro esistenza; vuo' dire che tali esseri non sono da se stessi ma da altri. Questa idea è la vera idea madre; in cui s'incentrano tutti i concetti relativi: basta riflettere per poco su di essa; e s'intenderanno incontanente le idee di contingenza, di finitezza, di mutabilità, e simili. Imperocchè esprimono forse le mentovate nozioni altra cosa che i predicati dell'idea di esistenza? Come quindi i concetti assoluti sono colti in sintesi nel 1° termine dell'intuito dell'atto creativo; e divengono distinti per i susseguenti nostri atti di riflessione: così i relativi sono dati in complesso nel 3° termine dello stesso intuito, e sono poscia enucleati e svolti dalla medesima riflessione.

84° Ma se i concetti assoluti scaturiscono da quello dell'*Ente;* e se i relativi provengono da quello di esistenza: sono dunque i due ordini paralleli tra loro; ovvero l'uno dipende dall'altro ?

85° L'*Ente* e l'esistente sono separati per lunga distanza; essendo che il primo è infinito, mentre il secondo è finito: però il loro

valore è diverso; e sì l'uno vince l'altro di obbiettività ed intelligibilità insieme, che ogni parallelismo riesce nel falso. In questo è dunque la verità, che le due idee ci vennero ad un tempo nel pensiere, essendo entrambe termini essenziali dell'intuito primitivo. Però non si creda intelligibile l'esistente senza dell'*Ente*: conciosiacchè avendo esso intelligibilità relativa ,l'ha per creazione dall'*Ente*, che solo è intelligibile per se stesso. E per creazione io dissi; mercecchè a quella guisa che nell'ordine della realtà l'*Ente* crea l'esistente, e no'l genera, nè produce; alla foggia medesima nell'ordine ideale l'*Ente* stesso crea, e non genera, nè produce la intelligibilità relativa. Non genera nella realtà; perché, dovendo il generato essere della natura stessa del generante, l'esistente dovrebbe riuscire identico all'*Ente:* non produce; perchè ogni produzione importando l'esistenza anteriore sotto una diversa forma delle cose da produrre, l'esistente prima della creazione non era in guisa veruna. Simigliantemente nell'ordine ideale si osserva che la intelligibilità relativa, non avendo la stessa natura dell'intelligibilità assoluta, non può venirne generata; e molto meno può essere prodotta per trasformazione di checchessia, nulla essendo intelligibile innanzi ad essa, tranne l'intelligibile assoluto, in cui non può aver luogo mutamento di sorta. Concludiamo: nell'intuito dell'atto creativo noi conosciamo l'*Ente;* e riceviamo in sintesi la notizia dei suoi attributi: la riflessione li coglie posterior-

mente, e forma così i concetti assoluti, procedenti per dipendenza logica dall' *Ente* assoluto: l'*Ente* assoluto crea l'intelligibilità del concetto di esistenza; e nell'atto stesso dell' intuito primitivo la porge all' umano spirito: l' intelletto poi coglie non solo essa idea, ma ne apprende in sintesi anche gli essenziali attributi, onde nel volger degli anni forma, riflettendo, le conoscenze relative. Or facciamci a dire in particolare della genesi di certi principalissimi concetti dell' una e dell' altra categoria—

ARTICOLO 2°

Della genesi in particolare di alcuni concetti sì puri come empirici

86° Affissiamo lo sguardo della mente a considerare l' essere nella sua purezza. Esso é semplicissimo in se medesimo; e quanto più lo contempliamo, altrettanto ci si mostra fecondo di veri altissimi. Pur di mezzo a sì maravigliosa fecondità di concetti, che ne manifestano attributi e relazioni, l' Essere ci si offre sempre lo stesso, e costantemente uno. È quindi che il nostro spirito coglie l' idea di uno e di medesimo; ed è dall' uno e dal medesimo che poscia ci formiamo, astraendo, le idee di unitá, e di identità o medesimezza. Tali idee, come ciascun vede, sono assolute; perché, sebbene vengano alla mente per atti

riflessivi, pur tuttavia sono apprese nella considerazione dell'*Ente* assoluto. Se non che l'unità assoluta si puó applicare agli esseri finiti osservando come essi son disposti in guisa che ciascuno forma un tutto solo; e tutti insieme costituiscono un ordine unico. In virtù di quest' ultima considerazione si genera l' unitá relativa. Onde siegue che considerato l' *Ente* come semplicissimo ed immutabile dà l'idea dell'uno assoluto: da questa per astrazione si conosce l'unità assoluta; e l'unità assoluta origina l'unitá relativa. Il simigliante avviene per l' idea d' identitá, che, importando quella di unitá, non puó non seguirne le fasi. Peró essa pure si divide in assoluta e relativa; la prima é propria del solo *Ente*; la seconda é comune a tutti gli esistenti sí nell' ordinato loro complesso, e si nella indivisibilità di ciascuno in se stesso. Or da queste due mentovate specie di unità nasce l' idea di numero; perché l' unità relativa suppone il molteplice, ed il molteplice non può ridursi ad unitá relativa senza l' unitá assoluta. L'*Ente* dunque é condizione indispensabile per concepire l'uno ed il molteplice, ed avere così l' idea di numero. Inoltre l' idea astratta di totalitá s' identifica con quella di numero, epperò s' intende per essa. E di fatti l' idea di totalità indica il molteplice ridotto all' unitá relativa; ma dall' unitá e moltiplicitá nasce il numero ; dunque il concetto di totalitá viene pure dal fonte medesimo. Né é a dire diversamente dell' idea di quan-

tità che è l' espressione della totalità: essa indica il rapporto, e dà luogo all' aritmetica, ed alla matematica. Ma facciamo un' altra considerazione. L' *Ente* ed il contingente, ossia l' esistente, si mostrano come distinti e diversi; epperó dalla loro varia considerazione nasce, astraendo, l' idea di diversitá. Or il diverso ed il distinto convengono in questo, che entrambi possono considerarsi come aventi unitá tutta propria; e differiscono in ciò, che l' uno non ha tutto quello che ha l' altro Quindi il complesso delle qualitá in cui i molteplici convengono dànno l' idea di simiglianza e di uguaglianza; ed il complesso di quelle in cui disconvengono genera le idee contrarie di dissimiglianza e di disuglianza. La simiglianza riguarda la sola qualitá, l' uguaglianza esige di più la quantità delle qualità stesse.

§° 2° *Dell'idea di Sostanza e di Accidente.*

87° Abbiamo detto che per sostanza s'intende la virtù od efficacia con cui l' essere sussiste; e per accidenti abbiamo significato le qualitá o i modi proprii della sostanza. Ond' è che sostanza ed accidenti non sono due entità che congiunte insieme formano una terza; ma a vece sono una e medesima cosa concreta e reale, in cui la mente distingue varie relazioni: così quando io dico calamaio; non intendo né questo né quello, ma la natura o l' essenza di ogni oggetto indicato

da quel nome; che é quanto dire accenno alla possibilitá di calamaio. Che se io ne penso uno già esistente, la mia mente distingue in esso due cose; la virtú e l' efficacia per cui sussiste, ed i modi nei quali sussiste. Quella virtú dicesi sostanza; e que' modi si appellano accidenti. Or siccome nulla può esistere senza una forza per cui sussiste; così gli accidenti che non hanno quella forza non sussistono in sè, ma nelle sostanze. Chi dunque sa rendersi ragione della genesi dell'idea di sostanza che ha modi, il medesimo intende pure quella di accidente. Vediamo quindi come nasce la prima. Ed anzi tutto distinguasi il concetto di sostanza pura da quello di sostanza materiata: l' uno nasce dall' idea dell' *Ente* assoluto; l' altro da quella dell' Essere finito, come termine della causalità prima dell' infinito. L'intuito quindi dell'atto creativo ci porge nel primo termine della formola la sostanza assoluta, e nell' ultimo la materiale e finita. Che se ci si obbietterà non pensar noi la sostanza di un dato individuo (Pietro per esempio), se non all'occasione de' sensi; risponderemo dicendo altro essere la sostanza specifica, altro la generica, ed altro l'universale. La prima avente le determinazioni, ovvero gli accidenti dell'individuo, non è pensabile se non all' occasione dei sensi ai quali solo è dato da natura porgere allo spirito il sensibile delle modalità, o forme, o determinazioni degli esseri reali e concreti; mentre la sostanza universalmente e genericamente intesa

è concepibile solo pensando l'*Ente* o come somma causa, o come somma realtà. Dal che si conchiude che gli accidenti concependosi nella sostanza s'intendono al modo di quella; e però la mente ne afferra il concetto guardando il termine dell'atto creativo in relazione al principio. Di fatto essendo la creazione perfettamente libera, il Creato sussiste nel Creatore, ma non è l'essenza di Lui, che è infinita: e molto meno ne è i modi; perchè in Lui tutto essendo essenziale, non hanno luogo i modi, ossia gli accidenti; eppe.ò il Creato, non è un modo di Lui, ma del suo libero atto creativo. Di che siegue che l'idea di accidente s'ottiene per doppia via; cioè per la riflessione portata o su la libera creazione rispetto al termine, o su'l termine stesso da creare, che essendo molteplice mostrasi capace di venire variamente atteggiato.

§ 3° *Dell'idea di causa e di effetto.*

88° Per causa s'intende l'*Ente* che produce un'azione e la cosa prodotta con quell'atto dicesi effetto. Come quindi l'idea di accidente chiama quella di sostanza; così l'idea di effetto si riferisce a quella di causa. Primamente è da distinguere la causa dall'occasione. La prima è il soggetto che opera, la seconda è ciò che lo muove ad operare. Noi parliamo di quella e non di questa; e la distinguiamo in causa prima o creatrice, ed in causa seconda o modificatrice. Quando la cau-

sa produce sostanze distinte da sè, e in alcun modo non preesistenti, essa è causa vera, prima, efficace, epperò creatrice: quando poi effettua solo modalità, essa non crea, ma trasforma ; nè però è vera causa, nè prima. Abbiamo veduto che l' idea dell' *Ente,* come perfettissimo, implica il concetto di una virtù d'agire inerente a Lui, perchè agire è perfezione. Quindi si deduce che nell'intuito stesso dell' *Ente* assoluto abbiamo l' idea di causa, e nell'intuito del termine dell'atto quella di effetto. È impossibile perciò pensare alcun effetto senza concepire egualmente la sua cagione; perchè l' idea di effetto è complessa, e contiene quattro concetti, che riescono tutti a quella di causa per cui essa è intelligibile. I quali sono: 1° cosa che comincia ad essere; 2° cosa che non era prima; 3° mutazione di stato, in quanto da quello che non era, l'effetto è divenuto ciò che è; 4° la causa, ossia la forza precedente, che ha fatto essere ciò che non era. Le idee di effetto e di causa nascono dunque dall' idea dell' *Ente* considerato come assoluto e perfetto; epperò essa idea è di causalità assoluta, che applicata alle forze create dà il concetto di causalità relativa.

§ 4° *Dell' idea di sostanza corporea, e di sostanza spirituale finita.*

89° Qualunque idea specifica accenna o a sostanza spirituale, o a sostanza corporea; e

dicé relazione al moto ed allo spazio. Quindi è che tutte cadono nel dominio del sentimento interno, o de' sensi esterni; e però sono empiriche. Osserviamone la genesi. L'idea di sostanza corporea nasce dal comporre insieme quella di sostanza e quella di corpo: e perchè l'idea di corpo accenna a soggetto di qualità sensibili, perciò ad acquistare essa idea bisogna aver avute sensazioni figurate. All'occasione di queste la mente che nell'idea dell'Essere si trova in possesso del concetto di sostanza, e sa quindi che i modi non possono sussistere senza di essa, applica subito il concetto di sostanza alle qualità sensibili che sperimenta, ed ha così l'idea di sostanza corporea. Or siccome il sensibile dice relazione al senziente, alle prime sensazioni l'anima che n'è modificata, apprende sè insieme con le sue modificazioni: poi distingue i suoi vari atti, e riflettendo osserva che, sebbene le sensazioni partano da sostanza estesa, come loro causa, si accolgono nondimeno in un subbietto inesteso: separa quindi il subbietto delle qualità sensibili da sè medesima, subbietto delle sensazioni e di altre sue azioni; e percepe nel primo la sostanza corporea, e coglie in sè stessa l'idea di sostanza spirituale finita.

§ 5° *Dell'idea di moto, di tempo, e di spazio*

90° Il trasferirsi di un soggetto materiale da un luogo ad un altro dicesi moto; dividesi a rispetto nostro in attivo, e passivo: attivo

quando cagione di esso siam noi; passivo quando ne riceviamo altronde l'impulso. Essa idea suppone il sentimento e la sensazione; giacchè se noi non avessimo capacità di muoverci nello spazio, e se le sensazioni non ci facessero percepire che tanto i corpi nostri, quanto gli altrui cangiano di luogo, non avremmo giammai l'idea del moto. Quanto al tempo ed allo spazio è da avvertire che essi distinguonsi in puri e misti. Diremo de' primi in Ontologia: quì, favellando de' secondi, notiamo che siccome in ogni azione può considerarsi non solo l'intensità della forza agente, ma anche la durata: così per quest'ultima riflessione si genera l'idea di tempo. Paragonando poi la durata di un atto con quella di un altro, si può stabilire l'una come misura dell'altra; e nasce così l'idea di equabilità del tempo. Se non che l'idea di successione è inconcepibile senza quella di mutazione di luogo; nè è pensabile siffatto cangiamento senza concepire che l' un corpo possa occupare il sito dell' altro. Or la relazione di luogo tra corpo e corpo dicesi spazio. Dunque l'idea di spazio nasce da quella de' corpi, che essendo l' uno in contiguità dell'altro, si avvicinano senza compenetrarsi. Sono queste fin quì discorse le principali idee pure ed empiriche, onde si compone l' umana scienza. Lo spirito nostro le viene nel giro degli anni acquistando man mano per diverse vie; ma di niuna verrebbe egli in possesso senza l'intuito originario dell' atto creativo, unico e solo fon-

te di verità, unica e sola luce di tutte le conoscenze. Ma riferniamo con nuove considerazioni verità sì importante.

ARTICOLO 3°

Confronto fra le idee relative e le assolute e conferma dell'intuito dell'atto creativo

91° Rigorosamente parlando le sole cognizioni di Dio son d'ogni verso assolute; le umane han sempre del relativo. Imperocchè essendo due gli elementi della intellezione(12); tutte le idee nostre presentano ad un tempo il soggetto che è sempre relativo, e l'oggetto che può essere anche assoluto. Ma che altro mai significa questo dualismo se non che la nostra prima cognizione non può essere nè il mero finito, nè lo schietto infinito? Il quale argomento acquista maggior forza dal porre a fronte di alcuni concetti assoluti le analoghe idee relative. È detto nell'articolo precedente che i concetti puri hanno per idea madre l'idea dell'*Ente;* i relativi quella di esistenza, e questa il rapporto di creazione con quello: ora fa uopo notare con somma diligenza che nessun concetto formato dai caratteri dell'esistente può essere logicamente anteriore a quelli che dipendono dalla considerazione del solo *Ente* puro. Di fatto il negativo non può intendersi senza il positivo

di cui è negazione: così il male essendo privazione del bene non può capirsi prima di questo. Or che significano mai i concetti relativi se non difetto di realtà? Essi dunque non possono entrare nell'umana mente innanzi che siasi conosciuta quella parte di realtà, della quale ciascuno di essi mostrasi difettare. Nè faccia velo ai lumi della nostra intelligenza la parola sensibile onde i concetti assoluti vengono significati. Imperocchè sebbene le espressioni di molti di essi sieno negative mentre per contrario sono affermative quelle dei soggetti finiti: tuttavia è certo che non le voci, ma bensì le nozioni espresse da esse dènno solamente far peso all'animo del filosofo che vuol giudicare con rettitudine. Ora que' vocaboli negativi *infinito, immutabile, illimitato,* disvelano concetti onninamente positivi; mentre le voci contrarie *finito, mutabile, limitato* significano posizione e negazione insieme di realtà sussistente. E per dispiegarci più chiaro: *infinito* dinota che l'essere di cui si prèdica esso attributo non è finito; ma finito vuol dire perfezioni limitate: dunque la voce *infinito* negando la finitezza, significa l'essere pieno d'ogni perfezione: il che val quanto a dire che la parola *infinito*, negativa nell'espressione, è del tutto positiva nel valore; mentre il vocabolo finito, che come termine non contiene segno di negazione, è veramente negativo a riguardo de' concetti significati. Che se il relativo indica deficienza di realtà piena; ed il difetto non può

intendersi senza che siasi prima conosciuto affermativamente ciò che manca: chiaro fluisce che i concetti finiti, importando negazione di realtà piena, non possono intendersi, se la conoscenza dell' essere pieno ed assoluto logicamente non precede.

92° Troppo dunque van lungi dal vero Sensisti e Psicologi che pongono a capo della genesi de' concetti chi le sensazioni dell'anima, dalle quali è impossibile aver idee (24);e chi i concetti relativi della realtà finita e sussistente, che, come è detto, non possono intendersi senza la priorità logica del concetto dell' Essere assoluto che essi credono posteriore. Però chi vuole spiegare il fatto della conoscenza deve allontanarsi dagli uni e dagli altri; e riconoscere che, (75) essendo la cognizione resa impossibile dal mero essere finito, e travisata dal puro infinito che immedesimerebbe l' *Ente* e l' esistente (75), il solo intuito originario e perenne dell'atto creativo può salvare dal naufragio l'umana scienza, mostrandone a rigore la genesi de' veri ond' ella si compone.

93° E perocchè alcuno non dica questa teorica dottrina vieta del torinese filosofo giova ricordare con lui che l' esposta soluzione del problema ideogonico ha suo fondamento ne' Padri e ne' Dottori. « Senza di te, mio Dio (diceva il grande Agostino) mi son tenebre i raggi del vero: senza la tua luce non è verità, non è ordine, ma è confusione; è ignoranza e non scienza; è cecità e non

intuito; è smarrimento e non via; è morte e non vita. E dopo S. Anselmo, che propugnò la dottrina di Agostino, surse egli il mio Serafico Bonaventura a svolgerla degnamente. Or come preterirò io le sue parole ? Erede della sua dottrina, figlio dello stesso gran Patriarca, di cui disse Dante che era tutto serafico in ardore, peccherei di somma ingratitudine, tacendone il nome venerando e le sentenze gravissime « Allora dicesi (così egli) che il nostro intelletto comprende veracemente il senso delle proposizioni, quando sa con certezza che quelle sono vere, e che tale verità non può altrimenti aversi. Essendo la mente nostra mutabile non può vedere la verità che splende immutabilmente se non per un'altra luce immutabilmente radiante, la quale è *impossibile che sia una creatura mutabile* . . . La necessità dell' illazione non viene dall' esistenza della cosa nella materia perchè contingente; non viene dall' esistenza della cosa nell' anima, perchè, non essendo nella cosa, sarebbe una finzione . . . Però appare chiarissimo che l' intelletto nostro è congiunto alla medesima eterna verità, mentre niun vero si può capire con certezza, se non per quello che insegna . . . . Adunque la nostra mente ritiene sempiternali i principî . . . uditi li approva; e loro assente non come percepe le cose nuove; ma li riconosce come a se *connati* e famigliari. . . . Senza sapere che è l'*Ente* per sè, non puó conoscersi la definizione di alcuna sostanza spe-

ciale; nè l'*Ente* per sè può intendersi senza apprendere le sue proprietà e relazioni . . . L' essere poi può pensarsi come diminuito, e cme completo; come misto al non essere, e come essere puro; come dipendente, e come assoluto; come secondario, e come primo; come mutabile, e come immutabile. . . Non può conoscersi per verun modo le privazioni e i difetti, se non per le cose positive . . . per qual maniera l'intelletto potrebbe sapere che quella cosa è l'esistente difettivo ed incompleto, se non avesse la cognizione dell' ENTE scevro di ogni imperfettibilità ? Per la qual cosa è necessario contemplare Dio non solo fuori di noi, e dentro di noi, ma eziandio sovra di noi: fuor di noi per vestigio; dentro di noi per immagine; e sopra di noi per un lume che è segnato in su la mente nostra. Questo lume è il lume della verità eterna; e l'intelletto nostro è *immediatamente* formato da essa »

94° Lascio altri tratti bellissimi per non essere infinito; ma confesso che mi è grave il tacerli: però raccomando alla gioventù studiosa l' aurea operetta di lui (la quale ha per titolo « *Itinerario della mente a Dio* ») e passo alla III.ª parte di questo ideologico lavoro.

SEZIONE III^a

Epochilogia

95° Differire l'assenso per non cadere in errore, fu sentenza di gravi filosofi che adoperarono a soccorrere l'infermità dell'umana ragione: negarlo per disperanza di poter cogliere il vero fu dottrina di molti Scettici che si fecero beffe dell'umano intelletto, veggendolo ravvolto in contraddizioni molteplici. Non intendiamo noi affermare che lo spirito debba rimanersi eternamente sospeso tra il si ed il no; ma crediamo opportuno osservare che senza differire l'assenso in certi atti riflessivi non si può mai giungere a posare nel vero. Intitoleremo Epochilogia la trattazione degli stati dell'anima rispetto all'assentire o dissentire ai giudizî; e ne assolveremo la materia in un capitolo solo.

CAPITOLO UNICO

Stati dell'anima rispetto alla verità

96° Gli stati dell'anima rispetto alla verità possono essere d'inconsapevolezza, di coscienza, d'incertezza, di dubbio, di opinione, di probabilità e di certezza: dividendo il presente capitolo in tre articoli, diremo nel primo dell'inconsapevolezza e della coscienza;

nel secondo dell' incertezza e del dubbio, dell' opinione e de' gradi della probabilitá: nel terzo della certezza e sue diverse specie.

ARTICOLO 1°

Inconsapevolezza e coscienza

97° La natura dell' intuito mentale dimostra apertamente non essere tempo alcuno della vita in che lo spirito umano è senza cognizione; ció non ostante ella giace latente nel fondo dell' anima, e prima che gli atti di riflessione la colgono in qualche modo e la determinano, si rimane inavvertita. Or l'essere inconscî di cotal vero, posseduto dal nostro spirito, fu (noi l'avvertimmo) argomento a molti a negarlo ingiustamente. E dico ingiustamente; perocchè non solo l'obbietto perenne della cognizione originaria, ma moltissime altre conoscenze sono in noi senza che il nostro spirito ne è consapevole. È superfluo ricordare che nell'ordine diretto le verità facilmente s'intendono; e facilmente passano inavvertite; mercecchè basta all' intento nostro porre mente ai veri riflessivi per conoscere tantosto che quelli soltanto tra essi cadono nella coscienza, i quali sono oggetti di attuale riflessione. Due primi stati rispetto alla verità vogliono quindi riconoscersi nell'anima nostra; l'uno d'inconsapevolezza, l' altro di coscienza delle cognizioni possedute. Del primo non è a par-

lare particolarmente; ma due cose sono a notare, che esso ha comune col secondo. Primieramente alla guisa medesima di tutti gli stati di coscienza, esso è subbiettivo come stato, ma obbiettivo in quanto alla cagione produttrice del medesimo: secondariamente ogni cosa intendendosi per la luce dell' intuito, non solo l' abito conoscitivo dipende da quel primo vero, ma altresì la ferma persuasione in che vivono tutti gli uomini di essere eglino in possesso di verità molteplici.

98° Lo stato poi di coscienza come quello che è prodotto dalla riflessione offre più variate considerazioni. Nell' iniziare i suoi atti riflessivi lo spirito umano, che è eccitato a ciò dallo stimolo de' sensibili, comincia sempre dal dimandare a sè medesimo se l'oggetto dei suoi pensieri sia realmente. Or in siffatto interrogarsi egli or più or meno esplicitamente propone a sè questo quesito: esiste o no realmente l'oggetto di ciò che io vò pensando? Ma niuno creda che qui tutto è tenebra per l'intelletto: è vero che egli ignora qualche cosa, epperò la va cercando; ma, come vedete, l' ignoranza versa intorno ad una relazione dell' oggetto del pensiero; che quanto al pensiero stesso lo spirito l' afferma con tanta sicurezza che punto non ne dubita. È impossibile quindi supporre nell' anima nostra uno stato d' ignoranza perfettissima, cioè di niuna conoscenza affatto ne' primordii della vita. L' assoluta carenza di cognizione può essere solo possibile intorno a qualche soggetto

di percezione non visto nè udito mai; ma in genere vuolsi convenire che la possibilità dell'intelletto e della scienza esigono queste due condizioni: prima che la mente possegga un qualche vero: seconda che esso non riveli chiarissimamente ogni altra verità. Senza la prima condizione non è possibile allo spirito proporsi alcun dubbio per giungere poi a qualche conoscenza; conciosiacchè mancherebbegli l'oggetto su cui dubitare: senza la seconda la mente umana più non sarebbe ragionatrice di sua natura; ma anzi comprenderebbe tutto con un solo atto d'intuito e riuscirebbe infinito come infinito, è il Vero assoluto. Posta adunque la necessità in cui trovasi lo spirito umano di proporsi un quesito prima di esercitare la sua riflessione, e visto come è possibile proporselo; rimane a vedere quali possono essere i nuovi suoi stati dopo gli atti di analisi e di sintesi, di comparazione e di giudizî intorno ai termini della questione propostasi.

ARTICOLO 2°

Incertezza e dubbio, opinione, e gradi di probabilità

99° Proposta la questione l'intelletto umano si pone in traccia di ragioni che debbono determinare il suo assenso. Or tre casi possono avverarsi; e cioè lo spirito non ve-

drà il giudizio possibile; o lo vedrà in guisa da non potersi indurre ad effettuarlo in modo certo e stabile; o finalmente lo scorgerà circondato dalla luce di tali e tante ragioni da affermarlo con sicurezza, e punto non dubitarne. Diremo di questo terzo caso nell' articolo seguente: parliamo ora de' due primi. Lo stato in cui non appare il giudizio possibile è detto stato d'ignoranza da alcuni, e di dubbio negativo da altri: quello poi in che la mente vede il giudizio possibile, ma non sa decidersi se debba o no formarlo, è detto stato d'incertezza. Questa prende il nome di dubbio positivo quando le ragioni scorte tengono sospeso l'intelletto tra l'affermazione e la negazione; e dicesi opinione quando esse sono tali che lo sospingono all' affermazione piuttosto che alla negazione, e viceversa. Or confrontando insieme e ponderando le ragioni, che nell' opinare c' inducono al sì ed al no, tre casi si offrono come possibili: o quelle dell'affermativa sono eguali alle altre della negativa; o sono piú forti; ovvero validissime cosí da quasi annullare quelle della sua contraddittoria. Nel primo caso abbiamo una probabilitá semplice; nel secondo una probabilitá comparativa; e nel terzo una probabilità superlativa. La dottrina che poggia su la probabilità semplice è detta semplicemente probabile: quella che versa intorno alla probabilità comparativa è detta più o meno probabile: quella da ultimo che ha per base una probabilità superlativa è detta probabilissima. Così se alcu-

no c' interrogasse: che cosa è il babbuino? noi o potremmo trovarci a tale stato di non saper nulla; ed avremmo l' ignoranza, od il dubbio negativo: o potremmo avere udito dire o letto che il babbuino è una specie di animali, o di uomini, ed intanto essere sospesi fra il crederlo uomo, o bruto; ed in tal caso lo stato di nostra anima sarebbe d' incertezza o dubbio positivo: ma se la memoria ci sovvenisse aver noi letto in Buffon qualche cosa del babbuino, e però la mente inchinasse a crederlo un animale, pur dubitando che possa essere un uomo; lo stato di nostra anima sarebbe allora stato di opinione. E per uscire di questo esempio, figuriamoci che voi non siate certi se i Subbiettivisti volgari, ovvero i trascendentali sieno più da pregiare nelle loro dottrine intorno le origini delle idee: se voi avete eguali ragioni a prò o contra degli uni e degli altri, il vostro giudizio di opinione genera in voi una probabilità semplice, e la vostra affermazione sarà semplicemente probabile. Ma se le vostre ragioni a prò dei Subbiettivisti trascendentali saranno maggiori e più forti di quelle che avete a prò dei volgari, il giudizio con cui pronunzierete doversi pregiare più la dottrina trascendentale sarà un giudizio più probabile di quello che afferma doversi pregiare la teorica dei Subbiettivisti volgari ;e lo stato dell'anima vostra sarà di maggiore sicurezza nell' uno che nell'altro caso. Che se tali da ultimo fossero le ragioni per voi trovate a prò dei trascendentali da

non annullare pienamente, ma da quasi distruggere quelle dei volgari; la vostra sentenza conforme ai primi sarebbe probabilissima, e lo stato del vostro animo direbbesi di massima, ma non perfetta sicurezza. È tempo ora di passare all' altro articolo, e discutere il terzo caso in cui abbiamo detto che lo spirito giudica con certezza.

ARTICOLO 3°

Certezza e sue diverse specie

100° Quello stato della nostra anima, in cui ella non teme nè punto nè poco di andare errata nelle sue cognizioni, diccsi certezza. Essa può venire considerata tanto in sè medesima, quanto rispetto a noi; ed in quale si voglia senso dinota sempre un non so che di fermo e di stabile che punto non vacilla. Or quel non so che di fermo e di stabile è posto nell' adesione della mente al vero, se la certezza si considera subbiettivamente, ossia rispetto a noi; ed è collocato nei caratteri stessi della verità che si porge evidente, quando la certezza si pensa in senso oggettivo, ossia in sé stessa. Secondo adunque i diversi caratteri delle diverse verità, e secondo la varietà delle ragioni, per cui l'anima non teme di errare nei suoi giudizî; la certezza si suole dividere in *apodittica* ovvero *assoluta*, ed in *relativa* ossia fisica e morale. Chiamasi apodit-

tica o assoluta quando è impossibile pensare il contrario della verità, di cui siam certi, senza cadere in manifesti assurdi. Con certezza assoluta lo spirito assente a queste e simili proposizioni: il tutto è maggior della parte: l'Ente infinito è necessario: due e due fanno quattro. Appellasi relativa la certezza quando le ragioni per cui assentiamo non ammettono dubbio di sorta; ma non però è intrinsecamente impossibile pensare il contrario della verità, onde siamo certi. Così non ha dubbio che il 1° Napoleone, vincitore, dispensó a talento scettri e corone, e vinto non ebbe altro possesso che la vista orrorosa di un arido scoglio; ma non è impossibile, nè assurdo il pensare che delle suddette cose niuna fosse avvenuta. Onde vedete che la mera impossibilità, ed il puro assurdo hanno luogo soltanto ne' veri prettamente razionali; mentre in quelli di esperienza è sempre possibile, e però pensabile il contrario. Or siccome ha due specie di verità fondate nell'empirismo, le storiche cioè e le fisiche; così la certezza relativa si suole dividere in certezza morale-storica, ed in certezza morale-fisica. Ora farebbe mestieri dire le regole che riguardano tali stati; ma esse son proprie della Logica, la quale ha per ufficio dirigere la mente al possesso del vero, e farla in esso posare con quella tranquillità che sia possibile. Però rimettendo altrove la trattazione delle leggi de' diversi stati dell'anima, conchiudiamo, riepilogando, il presente lavoro —

CONCLUSIONE

Abbiamo percorso non troppo breve cammino; eppure non siamo penetrati ancora nel santuario della Filosofia! Ma niun edificio può levarsi in alto, se prima non si pongono, e ben saldi, i suoi fondamenti. Non è quindi a meravigliare se a vece di porre mano a ridurre a sistema le grandi verità metafisiche si è voluto piuttosto restare alla semplice osservazione delle conoscenze volgari. Ogni scienza ha la sua propedeutica o parte preparatoria, e trascurarla è come fabbricare in su l'arena. Il che essendo vero per tutte le discipline, è verissimo per rispetto alle filosofiche. Or come potevasi sollevare arditamente il velo misterioso che le ontologiche dottrine adombra alle menti non ancora adusate a fissare lo sguardo a verità sublimissime, senza prima confortare la vista dell' intelletto con più lievi esercizî sopra principii più noti? Si arroge che l'uomo il quale studia a divenire sapiente ha preciso bisogno di premunirsi di ben valide armi così contro gli Scettici che tutto dinegano, come altresì contro i sofismi di una dialettica razionalistica che per troppo concedere all'umano ingegno, facendolo creatore di ogni verità, finisce poi con dargli morte, ren-

dendo illusoria e vana la scienza de' suoi portati. Or quale mezzo più efficace a riuscire vittorioso, che riconoscere la natura ed i limiti dell' umana ragione, cogliere nella osservazione degli atti naturali dell' intelligenza, l' obbiettività delle idee che specoliamo; e precisare gli stati dell'anima variamente illuminata dagli splendori dell' eterno Vero? Ed appunto siffatte cose noi ci siamo sforzati di mettere in rilievo secondo nostro potere nelle tre parti del presente lavoro, che ci piacque intitolare Ideologia, Ideogonia ed Epochilogia. Se non che insufficienti troppo a cansare sempre gli errori sono le dette cose. Innanzi di metterci a meditare gli oggetti del pensiero per conoscerne il reale valore, è uopo di vantaggio che lo studioso abbia compreso le leggi che fanno retto l' operare intellettivo. Passiamo dunque a pertrattare la Logica, la quale, come è detto di sopra, mira appunto a dirigere le facoltà mentali al compiuto possesso di quelle tutte verità, che è dato sapere quaggiù ad uomini mortali —

LOGICA

PROLOGO

Natura e parti della Logica

101° È la Logica reputata da alcuni come arte, da altri è tenuta come scienza: noi crediamo ch' ella sia l' una e l' altra cosa insieme. La prima consiste nell' operare; ed ha regole e norme direttrici de' singoli atti: la seconda versa nella specolazione; e dalla fecondità dei principî, onde muove, deriva le molteplici conseguenze di cui si fa grande. Or certa cosa è che la Logica mira a formare l' abito di rettamente pensare per giungere nel vero; però suo scopo é l' azione intellettiva, che vuole esser retta, e suoi mezzi sono i precetti che conducono a rettitudine. Che se ella dunque affatica intorno all' operare dell' intelletto, e contiene precetti acconci a cotal fine; niuno non vede come per l' uno e l' altro capo va giustamente appellata arte. Se non che ella è pure una scienza. Imperciocchè le regole di qualsiasi atto non possono essere arbitrarie senza riuscire nel manierato e nel falso; ma fa mestieri che sieno razionali se dènno servire di secura guida al retto operare. Or fingasi per poco che il raccoglitore de' precetti, più che di rinvenirli, si mostri sollecito di coordinarli insieme secondo la di-

gnità delle rispettive ragioni: che altro avremo noi in tal caso se non la scienza? Assai giudizioso è dunque quel pronunziato di Platone: « non sa di arte alcuna chi ignora la scienza »; epperò se la logica, come è detto, è vera arte, ella è pure vera scienza. Ma non vogliamo che le riferite parole del filosofo italo-greco inducano errori nella mente dello studioso, lasciandosi intendere in un senso assoluto. Imperciocchè non é onninamente vero, a parer nostro, quello che sostiensi dall' egregio Vittorio Mazzini là ove dice che la logica arte è preceduta dalla logica scienza. Siccome questa non può aver luogo senza l' abito naturale di ragionare, proprio di ciascun uomo, e ch' è da molti appellato logica naturale; così quella può bene seguire alla naturale, e precedere quindi la scientifica da cui solo si vorrebbe generata. Però verissimo è del tutto che ogni arte è preceduta da cognizione, ma è falso che sia assolutamente originata dalla scienza. Al quale proposito dice il Rosmini: « si può possedere l' arte e non la scienza: il ballerino di corda possiede quell' arte, senza che gli bisogni conoscere i muscoli che egli muove ballando, o le leggi del movimento e dell'equilibrio. « Raccogliendo ora il fin qui detto, e paragonandolo a ciò che ci venne affermato nella conclusione della Ideologia, non solo è manifesta la definizione, ma è nota altresì la materia della Logica. Essa in fatti è non giá la nuda arte di ben pensare, ma è bensì la scienza dell' arte di ben

pensare; epperò se suo scopo è guidare l'intelletto alla cognizione del vero, sua materia sono tutti quegli atti intellettivi che ammettono la possibilità dell' errore, o, che torna allo stesso, la necessità di essere diretti. Di che siegue che la Logica, in quanto scienza, suppone non solo il lume e la forza di ragionare, ma anche l' atto primo di conoscere e l' istinto di compiere naturalmente molteplici atti secondi. Or siccome l' istinto non è soggetto alla volontá, e l' errore non può cadere (num. 81) nelle idee che sono sempre vere, ma solo ne' concetti; così nè atti istintivi, nè idee sottostanno al dominio della Logica. Però quando questa espone le leggi per le quali i concetti riescono veri rende manifesto il seguente pronunziato: = la Logica suppone l' Ideologia e ne compie la trattazione =. Adunque il vero confine dentro cui deve spaziare questo nostro lavoro intorno alla Logica considerata come scienza è segnato dalla natura delle operazioni riflessive. Or rigorosamente parlando esse riduconsi ai giudizî ed ai raziocinii: ma essendo che tanto gli uni quanto gli altri si adoperano a far fede alle tesi in questione, riescono a certi fini, e sono trovati e disposti con certo metodo; perciò cinque sono le cose che ci si porgono quì a pertrattare in altrettanti capitoli. Essi saranno svolti nell' ordine seguente: 1.° del Giudizio: 2.° del Raziocinio: 3.° della Dimostrazione: 4.° della Teleologia: 5.° della Metodologia.

CAPITOLO 1°

Del giudizio

102° Potendosi in ogni giudizio ricercare non solo gli elementi che lo costituiscono, ma le sue specie varie e le diverse maniere di esporli a parola, tre soli articoli bastano a dirne completamente: nondimeno ci piace di farne sette, acciocchè la soverchia lunghezza di ciascuno non istanchi e confonda la mente dello studioso.

ARTICOLO 1°

Natura e leggi del giudizio

103° Forma naturale dell'umano intelletto é il giudizio, in cui vengono svolgendosi tutte le nostre cognizioni. Non è agevole intenderne la natura, e molto meno le leggi, senza prima por mente agli aspetti varî in che esso ci si presenta a considerare. Vuolsi adunque notare anzi tutto tre essere i suoi elementi; la cosa cioè la quale vuolsi giudicare, l'atto della mente con cui la si giudica, ed il pensiero che esprime il risultato dell'atto mentale sovra la cosa che era da giudicare. Nel primo senso il giudizio suole dirsi ontologico; e rigorosamente parlando, non è altro che le intrinseche relazioni che costitui-

scono la cosa da giudicare. Però essendo ogni obbietto nè più nè meno di quello che è, il giudizio ontologico esprimendo appunto l' essenza delle cose, che è sempre vera in sè medesima, non può mai essere falso. Nel secondo senso il giudizio dicesi psicologico; e consiste in quell' atto o complesso di atti con cui intendiamo a conoscere. Nel terzo ed ultimo senso esso è nulla più e nulla meno che il pensiero formato, epperò la cognizione della cosa che volevasi conoscere. A meglio intendere quest' ultima proposizione giova notare la differenza che passa tra pensiero e cognizione, e solvere brevemente la questione agitata dai Logici, se cioè il conoscimento comincia dall' idea o dal giudizio. E poichè volendo avere notizie d'una qualche verità spesso riflettiamo inutilmente intorno ad essa, in quanto che per meditar che facciamo non ci riesce di coglierne le relazioni; chiaro si scorge come spesso si pensa senza potere giungere a conoscere. Pensare adunque, quasi *pesare*, è l' atto con cui si valutano le ragioni per affermare o negare: conoscere poi è affermare o negare le relazioni scorte nella cosa. Possono adunque essere pensieri senza cognizioni; ma queste star non possono senza quelli.

104° Se non che avendo noi detto che conoscere è lo stesso che affermare i rapporti avvisati nelle cose, d' uopo è distinguere due sorte di affermazioni; l' una spontanea, e che meglio direbbesi tacita ed interiore; l' altra

riflessa e libera, e che più giustamente potriasi appellare espressa ed esterna. La tacita consiste nell' aderire della mente alla luce del vero senza che si voglia deliberatamente assentire: così alla vista di un albero verde noi concepiamo insieme l'albero ed il verde, e la relazione loro di coesistenza è internamente dall' anima affermata a sè medesima con tacito, e direi quasi, misterioso spontaneo linguaggio. Ma quando nel periodo riflesso le due idee *albero* e *verde* non più unificate si porgono al pensiero, ma l'una appare distinta dall' altra in quello stesso che la relazione di coesistenza si palesa all' intelletto investigante; allora lo spirito parla a se stesso internamente, e con espressa affermazione esce in questo concetto: *l' albero è verde*. Di che può raccogliersi che delle due affermazioni la tacita è sempre in quale si voglia giudizio o conoscenza; mentre l'espressa, entrando nel campo del libero, puó essere negata allorchè si dee dare, posta quando non si deve porre, e da ultimo sospesa a talento: così spesso per vituperevole rossore o riprovevole pigrizia si afferma come compresa una teorica non anche intesa; e soventi per far prova d' ingegno, o per vanitá di vincere in ogni disputa, si nega l'espressa affermazione non solo esteriormente con le parole; ma spesso anche si tenta negarla interiormente al proprio intelletto, che, visto pure nel massimo calore della disputa già inoltrata che il vero stava nella sentenza dell' avversario, l' ebbe già tacitamente a sè me-

desimo affermato. Se ogni cognizione adunque importa per lo meno una tacita affermazione, ognun vede essere impossibile senza di essa avere il giudizio logico. Peró i suoi elementi sono 1° la cosa di cui si vuole giudicare; 2° la cosa che si vuole o no attribuire a quella; 3° l' affermazione almeno tacita del rapporto osservato tra le due prime. Laonde tra il giudizio logico e l'ontologico corre questa differenza; che cioè l' ontologico consiste nella relazione interna delle cose, ed é sempre vero; il logico poi sta nell' affermazione di essa relazione, e però è sempre vero nell' ordine diretto, in cui la cosa stessa si manifesta e si afferma da sè all' umana mente; ma ora è vero ed ora falso nell'ordine delle cognizioni riflesse, secondo che la relazione affermata o negata doveva o no porsi.

105° Facile è ora sciogliere la questione cennata, se cioè la conoscenza cominci dall' idea o dal giudizio. Mercecchè dalle cose discorse è manifesto che dovendo in ogni conoscimento essere una tacita affermazione; ed in ogni affermazione di rapporti implicandosi un giudizio, la conoscenza esordisce da questo. Se non che vuolsi por mente che ciò nullameno il divario tra l' idea ed il giudizio non cessa mai di sussistere. Imperocchè dall' una parte ogni idea importa il giudizio diretto, ossia la tacita affermazione, ma non già l' espressa o libera; e dall'altra l'idea può essere semplicissima in guisa da porgere a considerare un solo elemento, mentre il giudizio

accenna sempre a più idee, o a più relazioni di un' idea sola. Inoltre il giudizio guarda le relazioni separatamente l'una dall' altra e le confronta insieme, mentre nelle idee di più elementi si vede tutto in complesso.

106° Cerchiamo ora di fissare le leggi che regolano il giudizio logico, perché questa forma primitiva dell' umano intendimento non ci conduca nel falso a vece di scorgerci al vero. Esse sono tre, e dipendono dalla natura del giudizio ontologico; perocché se allora il giudizio logico è vero quando è conforme all'ontologico, le norme di questo son pur le regole di quello. Ond' è che consistendo il giudizio ontologico nelle relazioni interne delle cose, abbiamo tre leggi. La 1.ª é questa: ogni nota o proprietà o predicato che deve necessariamente trovarsi in una cosa è da affermare nel giudizio logico intorno alla cosa stessa: altrimenti questa sarebbe costituita in un modo; ed il giudizio, affermandola in un altro, saria falso. La 2ª legge è espressa così = ogni nota proprietá o attributo che distrugge i costitutivi della cosa non deve affermarsi nel giudizio logico; perocché altrimenti questo direbbe che la cosa è ció che non puó essere, e saria falso. La 3ª legge da ultimo è la seguente = ogni proprietá che non è necessaria, nè contraria all' essenza della cosa puó affermarsi o negarsi nel giudizio logico; perchè questo non la distruggerebbe nell' essenza, ma si la porrebbe nella diversitá de' modi ond' ella puó manifestarsi. Queste

leggi (che hanno riscontro con quelle che riguardano le essenze, come si dirà in Ontologia) chiariscono abbastanza lo scopo dell' umana mente nel giudicare; epperò dànno luogo a ricercare in che modo le nostre idee vengono coordinandosi a mezzo dei giudizî.

ARTICOLO 2°

TERMINI DE' GIUDIZII E LORO CATEGORIE

107° In ogni giudizio si contengono tre termini esprimenti l' uno l' oggetto cui si vuole attribuire un dato predicato; l'altro dinotante l' attributo stesso; ed un terzo da ultimo che accenna la relazione di convenienza o sconvenienza scorta fra i due termini dall' intelletto giudicante. Il primo dicesi soggetto; il secondo appellasi attributo; ed il terzo si denomina copula. Sia un esempio: *la virtù è amabile: virtù* è il soggetto, perchè di essa si cerca l' amabilità: *amabile* è l' attributo perché è la cosa la quale vuolsi appropriare alla virtù: *è* finalmente è la copula, perchè non fa altro che unire insieme soggetto e predicato. Che se si fosse detto: *la virtù non è vituperevole;* non avremmo avuto altra differenza che quella dinotata dalla particella *non* messa innanzi alla copula; e significato avrebbe l' atto con cui la mente disgiunge i due termini *virtù* ed *amabilità.* Per questa ragione di congiungere o disgiungere le idee i

giudizî si nominarono affermativi nel primo caso e negativi nel secondo. Vedremo che è a dire di questa distinzione poco appresso: ora è d' uopo riflettere che in ogni giudizio il processo mentale é diretto a coordinare le conoscenze in guisa, che la meno sia subordinata alla più universale. Di fatti il soggetto in virtù del giudizio è messo nella classe degli esseri in cui si contengono i predicati, i quali sono perciò più universali di quello. Or categoria in greco vuol dire appunto ordine di cose; e però classificare gli attributi a cui può riferirsi ogni soggetto, torna allo stesso che formolare le diverse categorie.

108° Esse giusta Aristotile, sono dieci, ed in grazia della memoria furono espresse ne' due versi seguenti:

Arbor sex servos ardore refrigerat ustòs
Ruri cras stabo; sed tunicatus ero.

Arbor significa la sostanza, *sex* il numero, *servos* la relazione, *ardore* la qualità, *refrigerat* l' azione, *ustos* la passione, *ruri* il luogo, *cras* il tempo, *stabo* il sito o la postura, *tunicatus* l' abito. Si è cercato sapere a che giovasse nella pratica là cognizione delle categorie, a fine d' intendere se adoperarono rettamente que' filosofi che prima di Kant le fecero cadere in disuso.

109° Puerile e non degna di un cultore di filosofiche discipline è la soluzione data al presente quesito da certo che sentenziò l'uso di esse tornare inutile nella pratica. Imperocchè non si vuole già affermare che senza la

notizia loro l'intelletto umano non compirebbe alcun giudizio; essendo la facoltà di giudicare forma primigenia e naturale di conoscere in ciascun uomo: ma vuolsi a vece risapere se alla cognizione filosofica delle cose è utile la teorica della classificazione de' predicati. Ora egli è certo che ufficio del filosofo è conoscere quello che debbe ricercarsi in ciascuna cosa: e sono appunto le categorie che ciò manifestano. Esse adunque sono, non che utili, necessarie alla mente, perchè ella porti la sua riflessione su i lati varî, o i diversi aspetti, in cui le cose possono considerarsi. Il che essendo ne piace soffermarci alquanto sopra i dieci predicamenti suddetti, e distinguerli dai predicabili.

110° Questi sono considerazioni più generali di quelli epperò ne restringono il numero. Sono cinque, secondo Aristotile,e sette, secondo i Rosminiani; i quali pongono tra i predicabili l'essere ideale possibile come principio comunissimo, e la realtà come ultima determinazione del proprio. Da ciò che è detto in Ideologia, e più evidentemente dalle lezioni ontologiche, è manifesto ciò che noi pensiamo intorno all' *Ente* rosminiano; epperò qui non fa mestieri che numerare i soli predicabili aristotelici, che sono il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. S' intende per quest' ultimo ciò che può essere e non essere in alcuna cosa, come la diligenza negli studenti: pel quarto si dinota ciò che distingue un individuo dall' altro: pel

terzo ciò che separa una specie dall' altra: pel secondo ciò che accomuna più individui tra loro: pel primo ciò che accomuna più specie. Di che s' inferisce che i cinque predicabili dicono relazione ai predicamenti, e se ne distinguono in ciò che questi son meno universali di quelli, ai quali però possono subordinarsi. Onde è lecito conchiudere che ogni giudizio classificando i soggetti sotto gli ordini delle categorie e dei predicabili, non ha altro scopo che quello di manifestare se il soggetto, di cui vuolsi giudicare, si contenga o no sotto la determinata categoria del predicato, che vuolsi al soggetto medesimo attribuire. Ora egli è indubitato che senza scorgere le relazioni l'umana mente nulla può attribuire o negare; epperò i giudizii (che per ragione dell'affermazione o negazione si dividono in affermativi e negativi) per rispetto al modo con cui si conoscono le relazioni del soggetto e dell' attributo si partono in puri ed empirici. È d' uopo notare la differenza e le leggi di questi ultimi, e risolvere poi se la divisione dei giudizî in affermativi e negativi sia giusta e completa.

111° Diciamo adunque in primo luogo che la mente o forma i giudizî in quanto fu dall' esperienza ammaestrata intorno la convenienza o difformitá dell' attributo dal soggetto, o in quanto ella scorge i detti rapporti nell' ordine delle sue idee. Allorchè i giudizî dipendono dall'esperienza si dicono comunemete *empirici,* oppure *sperimentali, fisi-*

ci, a posteriori, contingenti. La neve è fredda, l'acqua non è dura; son due giudizî ambo empirici benchè l'uno affermativo e l'altro negativo; imperocchè se l'esperienza non ci rendesse accorti che *fredda è la neve, e non dura l'acqua,* noi non potremmo certo per la semplice relazione delle idee *neve, freddo, acqua, durezza* uscire in quei giudizî Ma se l'intelletto guardando l'ordine ideale, e prescindendo dalle sensazioni, può scorgere i rapporti, ed affermarli o negarli; allora i giudizî affermativi o negativi, che ne sieguono, son detti *puri, razionali, metafisici, a priori, necessarî.* Puro è il seguente giudizio: *due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra loro*; perchè, dato pure che non esistessero in tutto il creato grandezze eguali, non però sarebbe men vero il giudizio suddetto, stante che la semplice supposizione del perfetto combagiamento di due cose pensate con una terza esprimerebbe l'uguaglianza fra loro. A conoscere quali sono i giudizî puri e quali gli empirici si dà la seguente regola: è puro un giudizio quando, tolta l'idea del predicato, si distrugge l'idea del soggetto: è empirico, se distrutta l'idea del predicato, permane l'idea del soggetto. Se io dico = il triangolo è una figura che ha tre lati e tre angoli = io esprimo un giudizio puro; perchè annullate mentalmente le idee di tre lati e di tre angoli, non è più possibile intendere triangolo: laddove se io dico = nell'autunno i rami rendono alla terra le loro foglie = io formo un

giudizio empirico; perchè o io ponga o io distrugga l' idea di foglie cadenti nell'autunno, rimane sempre concepibile l'idea ramo.

112° Resta ora a dire se i giudizî si dividono giustamente in affermativi e negativi. Tracy pretende che siffatta distinzione sia di puro nome; mentre ogni giudizio è in realtà sempre affermativo. Egli reca in mezzo due ragioni principalmente a confermare il suo asserto: la prima è che i giudizî negativi si possono ridurre agli affermativi; e la seconda che si debbono ridurre ad affermativi stante che essendo il giudizio un sentire la relazione, se fosse negativo, sarebbe lo stesso che non sentire. La sua prima ragione è vera; perocchè in verità questo giudizio negativo = l' assenzio non è dolce = può ridursi a questo affermativo =. l'assenzio è amaro = Ma non è men vero altresì che il giudizio affermativo può anch' esso ridursi al negativo per la medesima ragione con cui questo si riduce a quello. Or le idee non cangiano natura per cangiare delle nostre espressioni; epperò non vuolsi guardare sotto qual forma un giudizio ci viene espresso, ma è mestieri considerare che propriamente si concepe dall' intelletto, se cioè la convenienza o disconvenienza delle relazioni. Quindi a meglio chiarire il nostro pensiero riflettiamo che il giudizio negativo non può mai aver luogo nell' ordine delle cognizioni dirette; perocchè queste, siano nel campo della intuizione, siano in quello della percezione, manifestano solo che la

cosa è, ed è a quel modo. Così se io contemplo l' *Ente,* se veggo questo o quell'albero verde; io affermo a me stesso che quell'*Ente* è, e che quell' albero mi si presenta nello stato di verde. Quando adunque potrà la mente uscire ad un giudizio negativo? allora quando, avuti prima i concetti positivi, scorge poi che gli elementi di una cognizione positiva escludono gli elementi di un' altra anch' essa positiva. Così = l' *Eterno* non è il temporaneo, = la neve non è calda =, sono giudizî ne' quali i soggetti ed i predicati sono disgiunti; perchè i concetti positivi degli uni escludono o empiricamente, o nella idealità, i concetti dell' altro. Prima adunque la mente esce ai giudizî affermativi, e poi nell' ordine della riflessione viene ai negativi; epperò questi sono diversi da quelli, e la loro distinzione non è di puro nome. Non facciamo quì parola dell' altra ragione del Tracy; perchè in Ideologia provammo abbastanza che giudicare non è sentire: diremo invece dell' assenso mentale ai rapporti conosciuti.

ARTICOLO 3°

Natura e divisione dell'assenso

113° Quell' atto dello spirito con cui intendiamo ad appropriarci le cognizioni degli oggetti dicesi assenso. Non è esso fonte di conoscenze novelle, ma è sibbene l'afferma-

zione spontanea o libera, con cui, aderendo alle relazioni che scorgiamo nelle cose, facciam nostre le verità o notizie di esse. Ogni assenso pertanto dee supporre che la mente vegga in una luce propria i rapporti delle idee che, secondo è detto, formano il giudizio ontologicamente considerato. Ora que' rapporti possono considerarsi o nell'atto che la mente li contempla, e contemplandoli ne scorge la mutua inerenza; o in quello che, vistane la inerenza, espressamente l'afferma a sè medesima. Nel primo caso il giudizio (il quale ha luogo in quei rapporti, e che noi abbiamo chiamato ontologico consideratolo nella realtà sua) suole appellarsi possibile per riguardo alla mente che ha potere di affermare i rapporti che scorge, benchè nel fatto ancor non l'affermi. Nel secondo caso, quando cioè l'affermazione è data, il giudizio dicesi reale. Or siccome l'intelletto tende al vero; e se passione alcuna non gli fa velo, l' abbraccia ovunque lo ravvisi: così ai rapporti evidentemente scorti tien dietro uno spontaneo assentire. Per converso l' assentire é libero sia che si ponga, sia che si neghi o si sospenda, quando riflessamente avvisiamo l'esistenza o non esistenza de' rapporti e ci determiniamo da per noi a volere assentire. Ora egli è certo che ció non può avvenire senza che lo spirito sia indotto da qualche cagione: ciò nondimeno conviene stare in guardia a non pigliare per vere ragioni quale si voglia cagione. La ragione vera di ogni assenso sta nella luce intellet-

tuale che parte dall' evidenza obbiettiva dei rapporti; ma le cagioni di esso possono spesso trovarsi o in qualche errore antecedente o in qualche vizio della volontà che o nega doversi assentire a ciò che si conosce, o forza a precipitosamente affermare ciò che non ancora si comprende. Di che possiamo conchiudere gli assensi essere ora gratuiti ed ora ragionevoli quantunque abbiano sempre le loro cause. Non è dunque possibile intendere sin qui la natura vera di essi; imperocchè noi sappiamo soltanto che il nostro spirito intende con essi ad appropriarsi la notizia delle cose; ma non abbiamo esaminato ancora con quale potenza dell'anima vuolsi ciò ottenere. È d' uopo dunque risolvere di quale potenza sia atto proprio l' assenso.

114° Chi ricorda come il giudizio é da molti filosofi attribuito all'intelletto, da alcuni alla volontá, e da altri alla volontà insieme ed all'intelletto; egli può facilmente avvedersi che la diversitá delle dottrine in così fatta materia è originata senz'altro dalla niuna avvertenza fatta all'elemento dell' assenso che entra in ogni giudizio. Rosmini per il primo lo colse e presentollo svolto ampiamente nella sua Logica. Ora egli insegna a questo proposito che un' azione può in due modi dipendere da un soggetto; o in quanto cioé deriva da qualche particolare attività sua, o in quanto é parto di tutto il soggetto medesimo. Posto ciò dico che l'assenso è facoltà che si pertiene a tutto l'individuo e non a qualche

potenza di lui. Di fatto proprio di tutto l'individuo è quell' atto in cui scorgesi un movimento di tutto il soggetto; e movimento sì semplice che non ci é dato distinguere due attività parziali per contrapporre l'una all' altra. Ora quando assentiamo ad un giudizio pensato, non é l'intelletto che agisce solo, nè è la volontá che opera esclusivamente; ma noi medesimi tutto quanto siamo ci moviamo a dare quell' assenso, ed il nostro spirito appare in tale atto così com' è indivisibile nella semplicitá sua. L' assenso dunque è una facolta che stá da sè; e si distingue dall' intelletto e dal volere. Ma affinchè la parte che noi sentiamo aversi dalle dette potenze nell' atto degli assensi non ci conduca a negare la verità succennata, vuolsi con accuratezza notare in questo luogo che propriamente l' assenso consiste in un *sì* o un *no*, in un *è* o *non è*, pronunziato dall' uomo. Ora egli è certo che quei sì e quel no non debbono essere gratuiti, perchè l'assenso sia retto e sincero; ma conviene che questo sia motivato da vere ragioni, intuite dalla intelligenza nel giudizio che abbiamo chiamato possibile. Non può quindi aversi un assenso senza che sia preceduto da un atto d'intendimento; ma siccome dall' una parte la volontà non opera senza previa conoscenza, e dall' altro canto abbiamo osservato che l'assenso può prestarsi gratuitamente e senza ragione: così si vede che esso può venire determinato da cieco istinto, ed aversi però senz' atto alcuno di volontà. Che se

l' assenso è mosso da una ragione falsa, allora la volontà ha parte in esso; ma non n'è unica cagione. Il falso non potè accogliersi che o per assenso cieco, o per vizio di libertà che si aprì all'errore e si chiuse ostinatamente al vero. Or se ogni assenso si effettua o senza l'intelligenza della sua ragione, o contro l'intelligenza della ragione medesima; possiamo a dritto conchiudere che la sua natura è distinta da quella dell'intelletto e del volere, benchè ne sia in certa guisa dipendente. Però due regole generali costituiscono le norme degli assensi, le quali togliamo alla lettera dal citato autore. « 1ª Non affermare cosa che tu non sappia, e non affermarla in altro modo da quello che tu la sai. Lo stesso è da dirsi del negare. 2ª Afferma con il tuo interno pensiero tutto quello che tu sai, ma affermalo in quel modo, che tu lo sai né più nè meno. Lo stesso è da dirsi del negare » . Chi vuole intendere il perchè di questi due precetti ponga mente al già detto, che cioè il giudizio logico allora è vero quando conformasi all' ontologico. In tale considerazione scorgerà manifesto che senza riguardare attentamente , e sempre ad esso , non si può certo non errare allora quando cercasi ridurre, giudicando, i soggetti alle categorie dei predicati. Imperocchè, a vece di giungere al vero, si cade inevitabilmente nel falso tutte le volte che si afferma o si nega più o meno di quello che è o non è nella natura delle cose. Ma seguiamo la divisione de' giudizi.

ARTICLO 4°

Continua la divisione de' giudizi

115° Emmanuele Kant stabilì quattro categorie da distinguersi in ogni predicato mentale, le quali dopo di lui divennero il fondamento della partizione de' giudizî. Esse sono la qualità, la quantità, la relazione, e la modalità. Parliamone di ciascuna; e sarà così non solo completa la divisione de' giudizî, ma se ne sapranno altresì le norme per non andare errati.

§° 1° *Dei giudizî rispetto alla qualità*

116° Rispetto alla qualità i giudizî si dividono in affermativi, negativi ed infiniti. Nella teorica dell' assenso abbiamo discorso dei due primi, e notato come essi non possono ridursi ad una specie sola: qui è mestieri esaminare se i medesimi si confondono con i giudizî infiniti, ovvero anzi si distinguono da loro; imperocchè se confondonsi, la divisione dei giudizî in affermativi e negativi non pure sarà giusta, ma completa; se no, ella sarà giusta, ma non completa. Vediamo adunque definendo con giustezza, di precisarne i singoli concetti. Gli affermativi esprimono l' assenso; i negativi dinotano il dissenso; gl' infiniti detti ancora

limitativi, significano l' uno e l' altro insieme. A meglio intenderci osserviamo gli esempî. = Dio è giusto =, è giudizio affermativo; perchè la giustizia si attribuisce a Dio. = L' uomo non è puro =, è giudizio negativo; perchè esprime che la purezza non conviene a noi. Gli spiriti sono non mortali =, è un giudizio detto infinito o limitativo; perchè dall' una parte afferma che gli spiriti sono, e dall' altra lascia indeterminato il modo di essere, ed accenna solo alla esclusione della maniera di essere delle cose mortali: onde vedete che questi giudizî da una parte affermano l' esistenza dei soggetti, e dall' altra negano di appartenere a certa classe. Quindi la specie negata mostra il loro limite, e però si dicono limitativi; i soggetti lasciati senza determinazione positiva ne dànno agio a poterli concepire in moltissimi modi, tranne quello eccettuato; epperò per questo riguardo i giudizî che ne facciamo si appellano infiniti. Or chi considera per poco la verità espressa nelle tre specie di giudizî succennati facilmente intenderà non potersi i limitativi confondere nè con gli affermativi nè con i negativi; perchè questi due ultimi sono d' ogni parte determinati dall' affermazione e dalla negazione; mentre quei primi a vece hanno parte della precisione dei giudizî affermativi, parte della precisione dei negativi, ed un lato non preciso affatto. I giudizî limitativi dènno dunque ritenersi come aventi in sintesi la negazione, e l' affermazione insieme; epperò possono risolversi in

un giudizio negativo per cui sono limitati, come a dire: gli spiriti non sono mortali; ed in un altro affermativo di sola esistenza, ossia senza i modi di esistere, come: gli spiriti sono; senza dir come sono.

117° Ecco ora le leggi di esse specie: 1ª il predicato del giudizio affermativo si prende in tutta la sua comprensione, ma non in tutta la sua estensione. Quindi se io dico: tutti gli uomini sono ragionevoli; l' attributo *ragionevole* si piglia in tutta la sua comprensione, cioè tutti gli elementi della idea *ragionevole* debbono trovarsi nell' uomo: ma la sua estensione, ossia ciò che trovasi ne' diversi soggetti ragionevoli non è necessario che sia negli uomini. La 2ª legge riguarda l' attributo della proposizione negativa, il quale si piglia in tutta la sua estensione, ma non in tutta la comprensione: dicendosi la pianta non è animale, s' intende dire che la pianta non è nel novero dei soggetti che si chiamano animali, ma non si vuole già esprimere che ogni elemento contenuto nell' idea animale debba negarsi alla pianta; altrimenti essendo gli animali vere sostanze, le piante non dovrebbero esser tali. Le due leggi esposte riguardano la forma dei giudizî affermativi e negativi; ma se volesse considerarsi la loro materia (ossia le idee di soggetto, di attributo, di relazione) allora, supponendosi identici il soggetto e l' attributo, le due regole antecedenti sarebbero sostituite da quest' altra: il predicato delle proposizioni in cui attributi e sog-

getti sono identici si piglia in tutta la comprensione insieme ed in tutta la estensione. Così: il triangolo è una figura di tre lati; l'attributo *figura trilaterale* in rapporto al soggetto triangolo si piglia in tutta la comprensione ed in tutta la estensione. Di che può conchiudersi che il predicato del giudizio affermativo è sempre particolare, quello del negativo sempre universale. Definiamo intanto che s'intenda con questi ultimi termini.

§ 2° *Dei giudizî singolari, particolari ed universali*

118° Con il nome di quantità suole dinotarsi la estensione di un'idea, ossia il numero dei soggetti in cui l'idea si mostra incarnata. Or potendo il soggetto essere o singolare, come Tizio, Caio; o particolare come certi giovani, certi vecchi; o universale come tutte le forosette, tutti i ganzi: i giudizî, per la varia estensione de' soggetti dividonsi in singolari, particolari, ed universali. I segnati caratteri riguardano dunque la sola materia; chè quanto alla forma essi giudizî possono essere come quelli di qualità, ed esprimersi o affermativamente, o con modo negativo o con guisa limitata: così = Tizio è dotto = Tizio non è giusto = Tizio è non umano =, son tre giudizî singolari, ma di qualità diversi. Dite lo stesso di questi tre particolari: = alcune virtù sono facili: = alcune virtù non sono facili: = al-

cune virtù sono non facili =. Nè è a dire diversamente de' seguenti giudizî che sono universali = tutti i giovani sono mutabili; = tutti i giovani non sono pazienti: = tutti i giovani sono non saggi =. A queste tre specie suole aggiungersi una quarta di così detti giudizî indefiniti, i quali si hanno in quei casi in cui il soggetto non singolare è espresso senza determinazione nè di particolarità nè di universalità: così se io dico: gli adulti sono forti, il soggetto adulti non è precisato, imperocchè non si è detto nè tutti nè alcuni adulti. Perciò è che bisogna nei giudizî particolari apporre sempre una determinazione, come alcuni, certi, parte, varî, molti; e negli universali adoperare uno di questi termini, tutti, ciascuno, nessuno, qualsivoglia e simili. Or veniamo a dire delle leggi che li riguardano.

119° E prima di tutto i giudizî indefiniti non si comprendono nella divisione rispetto alla quantità; perocchè, come vedete, essi non determinano quantità di sorta, e quindi non possono classificarsi con quelli, ma fa uopo ridursi a particolari o universali. Ecco poi le leggi de' singolari. 1ª tutti i giudizî singolari possono considerarsi come universali; perocchè il soggetto loro si prende totalmente e non in qualche sua parte, e quindi quello che diremo per la verità degli universali vuolsi parimenti detto di essi. Or perchè un giudizio universale si possa ritenere per vero, è d'uopo distinguere due sorte di universalità: una assoluta, e che non ammette restrizione di sorta;

l' altra relativa, o morale che chiamano, la quale soffre qualche eccezione. Adunque in materia di fatti, ossia in cose morali, l' universalità non s' intende mai in senso assoluto; così se io dico = tutti i giovani sono incostanti = la verità del giudizio non può richiamarsi in dubbio per uno o più giovani costanti. Ma in cose scientifiche e dottrinali l' universalità debb' essere assoluta; così tutti i triangoli sono simili, è un giudizio falso: e falso pure è il suo contrario: tutti i triangoli sono dissimili; perchè ci hanno de' simili, e de' dissimili. Le leggi poi che riguardano la verità de' giudizî particolari saranno assegnate poco appresso, ove diremo de' succontrarii.

§° 3° *Dei giudizî categorici ipotetici e condizionali*

120° La relazione che passa fra il soggetto e l' attributo puó essere triplice, cioè o assoluta, o dipendente da qualche condizione, o in guisa che se ne debba riconoscere una sola fra molte opposte. Nel primo caso i giudizî si dicono categorici, i quali, riducendosi tutti agli affermativi o a' negativi discorsi finora, non hanno leggi proprie. Nel secondo si chiamano ipotetici o condizionali, come: se tu sei Veneto, sei Italiano. In questi giudizî abbiamo due parti, l' una antecedente che dicesi anche prima, e l' altra conseguente che appellasi anche seconda. Quella contiene la con-

dizione, questa ne dipende. Dilucidiamone con esempî le leggi rispettive. Se Tizio è ricco, è ladro. L'antecedente vero non implica che sia vero anche il conseguente; perocchè si può esser ricco per onesto lavoro o giusta eredità; nè intanto esser ladro. Se poi si suppone vero il conseguente, non è necessità supporre vero anche l'antecedente; imperocchè tra l'uno e l'altro potrebbe non esistere il nesso richiesto dalla condizione, cioè il conseguente potrebbe non essere illazione dell'antecedente. Così, nell'addotto esempio, posto vero che Tizio è ladro, può non esser vero che sia ricco, giacchè le ricchezze derubate potranno essere state profuse in vizî.

121° Questa é dunque la 1ª legge: tra la condizione ed il condizionato deve esistere relazione di causa e di effetto; imperocchè se il conseguente non è effetto dell'antecedente, nè questo cagione di quello, non si può concludere per verun modo. Posta poi l'anzidetta relazione, siegue questa 2ª legge universalissima: il vero non contiene che il vero, epperò l'antecedente vero porta seco la necessità del conseguente anche vero: così: = se l'uomo è libero, può meritare = il conseguente = può meritare = é vero se poniamo vero l'antecedente = l'uomo è libero =; perocchè essendo il merito effetto della libertà, posta questa, si pone anche quello; e questa negata conviene negare ancor. quello. La 3ª legge è la seguente: nel falso si può contenere la verità e l'errore; perocchè esso non

cade direttamente nel pensiero umano. Quindi posto falso l' antecedente, non siegue perciò che sia falso anche il conseguente: così chi volesse provare che l' omicida non è infame, potrebbe, se non fosse vera la legge succennata, riuscire al suo scopo dicendo: se l' omicida non è ladro, non è infame: che importa che non è ladro se egli è omicida? L' infamia non è effetto del solo furto, ma di molti altri vizî; epperò negato quel primo delitto, non segue che possa non sussistere l' effetto. Se non che un conseguente falso non può scendere, quando si ragiona con giustezza, da un principio vero; epperò siegue quest' altra 4ª legge: se è falso il conseguente, falso é pure il principio onde deriva.

122° I giudizî ne' quali la relazione è una fra molte opposte si chiamano disgiuntivi; come: il Sole è mobile o immobile. Secondo la moltiplicità dei membri si dicono dilemmi, trilemmi, ec; epperò volendo sapere della verità o falsità loro, bisogna anzi tutto distinguere quelli che sono completamente disgiuntivi da quelli che son tali incompletamente. I primi richieggono che l' enumerazione delle parti sia compiuta; a' secondi basta che sia parziale. È mestieri ancora notare che essi possono essere o ipoteticamente disgiuntivi, come: se sei cittadino romano, sei tale o per nascita o per privilegio; ovvero copulativamente negativi, come: niuno sta dritto insieme e seduto. Però l' ipotetico è formalmente vero, se il conseguente dipende dall' antecedente:

il disgiuntivo incompleto è sempre falso nella forma, quantunque talvolta sia vero nella materia: il copulativo negativo è sempre formalmente vero, quantunque unisca membri incompleti.

ARTICOLO 5°

Continua la divisione de' giudizii in quanto alla modalità

123° Anticamente i giudizî quanto al modo erano a ragione divisi in necessarii, contingenti, possibili ed impossibili; imperocchè se il soggetto esiste, l' attributo può convenirgli o necessariamente o contingentemente; e se non esiste, può averlo possibilmente od impossibilmente. Però se si diceva: = non può darsi un cerchio quadrato =, il giudizio era impossibile: = può esistere una torre quadrata =, il giudizio era possibile: = Dio è necessariamente infinito =, il giudizio era necessario: = il Sole illumina contingentemente molti globi =, il giudizio era contingente. Bastava quindi agli antichi che i giudizii fossero espressi senza avverbii di sorta perché potessero dirsi puri; ed era sufficiente che si dicesse la maniera di essere delle cose, perchè fossero modali. Ma Kant si avviò per altro cammino, e guardando piuttosto al modo con cui la mente afferma o nega gli oggetti del

giudizio, divise questo in problematico, assertorio ed apodittico. Il primo dinota la sola possibilità delle cose, e corrisponde al giudizio possibile degli antichi; come: = i discepoli possono essere diligenti =. Il secondo afferma che in un tempo espresso dal verbo la cosa sarà al modo che affermasi; come: = l' Italia che fu scissa fino al 1859, sarà del tutto indipendente ed una, quando avremo acquistato la coscienza della dignità e forza nostra. Il terzo esprime l' attributo dover convenire, nè non poter mancare al soggetto, e viceversa; come = la terra è necessariamente finita, = il numero non può essere infinito = Ond' è chiaro che i giudizî apodittici di Kant rispondono ai necessarî ed impossibili degli antichi. La modalitá de' giudizî non ha regole speciali, e poggiano su quelle generali. Ciò che dicemmo degli assensi da negare, concedere, o sospendere, giova mirabilmente a questo luogo; imperocchè non deesi logicamente affermare come necessario ciò che non è tale ontologicamente, e via dicendo per tutti gli altri modi. E basti l' aver detto sin qui dei giudizî, considerato ciascuno in sè stesso: riguardiamoli ora ne' rapporti degli uni agli altri.

ARTICOLO 6°

De' Giudizii identici ed opposti

124° Si dicono giudizî identici quelli che

varii nella espressione riescono uguali nel senso: di tal fatta è un giudizio solo in varie lingue. Se non che alcuni tengono l' identità nel solo caso esposto della varietà degli idiomi; ma altri con più ragione affermano che anche tra la varietà delle espressioni di una medesima lingua hannosi giudizî identici. Ciò avviene necessariamente in tutte le definizioni: però dicendosi: = l' uomo è un animale ragionevole =, formerebbesi un giudizio identico a quest'altro: l' animale ragionevole è uomo. Ci ha di molti che non distinguono, né senza ragione, gl' identici dagli eguali; conciossiacchè essi differiscono più nel nome che nella sostanza. Le leggi della vera eguaglianza sono: 1ª due giudizî sono identici quando entrambi significano il medesimo concetto dinotato da un terzo: 2ª due giudizii sono identici quando le idee che ne sono la materia hanno la stessa comprensione e la stessissima estensione. Ove un elemento solo venga variando, sia nella qualità sia nella quantità, i giudizî non saranno più simili, ma diversi. Diciamo delle varie specie di diversità, ed assegnandone le leggi, compiamo il presente articolo.

125° Rapporto all' opposizione i giudizii si dividono in *contrarii, contradittorii, succontrarii e subalterni;* secondo che l' uno contrasta l' altro nella quantità o qualità, o nell' una e nell' altra insieme. Si chiama contrario quel giudizio universale che si adopera ad asserire la falsità di un altro anche universa-

le. Così contrarii sono i due seguenti giudizî: ogni liberale è onesto, nessun liberale è onesto. Questi giudizii non possono essere entrambi veri; perocchè l'uno affermando universalmente e l'altro universalmente negando una stessa cosa in materia essenziale, dove l'attributo necessariamente deve convenire o disconvenire, se vero è l'uno, l'altro dev'esser falso: ma in materia contingente, potendo l'attributo accidentale stare o no nel soggetto, non può con verità affermarsi nè che stia nè che non istia sempre in esso. Così l'attributo onesto, nell'esempio citato, non è essenziale all'uomo amante della libertà della patria; quindi esso potrá trovarsi in alcuni liberali, e in altri non rinvenirsi; e però falsa è tanto l'universale affermativa, quanto l'universale negativa. Non così nel seguente esempio in materia essenziale « ogni uomo é intelligente « nessun uomo è intelligente»; perocchè essendo l'intelligenza essenziale a ciascun uomo, è vero il giudizio universale affermativo, e falso il negativo. E viceversa, è vero il negativo e falso l'affermativo nel seguente esempio: « il triangolo non é quadrato, « il triangolo è quadrato».

126° Si dicono poi contradittorii quei giudizî che si oppongono non pure nella qualità, ma nella quantità ancora: « tutti i guerrieri son degni di lode: « alcuni guerrieri non son degni di lode». Questi giudizii tanto in materia essenziale quanto in materia accidentale riescono sempre uno vero e l'altro falso: falsa

l' universale negativo in materia essenziale, e vero il particolare affermativo; come « nessun uomo è ragionevole, « alcuni uomini sono ragionevoli »: in materia accidentale poi riesce falso l' universale affermativo, e vero il particolare negativo; perché l' attributo accidentale, che può stare in alcuni, non deve essere in tutti gl' individui di una specie: così nel seguente esempio: « ogni studente è filosofo, « certi studenti sono filosofi». Considerando ora l' esposto carattere dei giudizî contradittorii, che se cioè l' uno è vero l' altro deve essere assolutamente falso, voi vedete che per tale riflesso i contrarî in materia essenziale divengono contradittorî; e tali sono pure due singolari opposti nella qualità, giacché essi riduconsi agli universali.

127° Si dicono succontrarii due giudizî particolari che sono opposti nella qualità; come; « alcuni uomini sono dotti, « alcuni uomini non sono dotti». Questi giudizî in materia contingente non possono essere altrimenti che sempre veri; perocchè l' attributo, potendo convenire o no ai soggetti, può benissimo trovarsi in alcuni, e in certi altri non trovarsi: ciò si scorge nell' esempio succennato, in cui è chiaro che la dottrina non essendo essenziale all' uomo si trova in alcuni, e non si trova in altri; e però è vero tanto il giudizio affermativo quanto il negativo. Il che non accade in materia essenziale: perocchè dovendo l' attributo essenziale trovarsi in tutti i soggetti, é vero il giudizio che l' afferma, e falso quello

che il nega; come se si dicesse: « alcune anime sono semplici, « alcune anime non sono semplici ». Laonde può stabilirsi questa regola: i giudizî succontrarii possono essere o l'uno vero e l'altro falso, o tutti e due veri, ma non mai entrambi falsi.

128° Da ultimo si chiamano subalterni que' giudizî particolari o universali che si oppongono nella sola quantità; e dicesi subalternante il giudizio di maggiore estensione, e subalternato quello di estensione minore. Subalterni sono i due seguenti giudizî: « tutti i medici sono materialisti, « alcuni medici sono materialisti »; e questi due altri: « alcuni medici sono materialisti, « Cesare medico è materialista ». Siffatti giudizî possono essere tutti e due veri se sono affermativi in materia essenziale; perchè l' attributo essendo essenziale deve affermarsi in tutti ed in pochi, nè può negarsi in alcuni: ma in materia contingente è vero il particolare affermativo, e falso l'universale affermativo; perchè l' attributo accidentale non può predicarsi di tutti: in materia poi essenziale il negativo, sia particolare sia universale, é sempre falso, l' affermativo sempre vero. Quindi due giudizii subalterni, che affermano in materia contingente, non possono essere nè falsi nè veri entrambi; ma se sono negativi, saranno tutti e due veri: e viceversa in materia essenziale, gli affermativi sono tutti e due veri, i negativi poi tutti e due falsi.

129° Chi non vuole andare errato nel

rispondere ai quesiti intorno alle leggi che riguardano la verità o falsità de' giudizî opposti faccia mentalmente gli esempii tanto in materia essenziale quanto in materia accidentale; li faccia in modo affermativo e negativo insieme; e nella luce de' medesimi vedrà chiara la regola da ripetersi. Nè basta: bisogna pure avvertire che negli esempî i soggetti dei giudizî universali debbono pigliarsi in senso collettivo, perchè in senso distributivo spesso cangiano di valore; così: « tutti gli uomini non sono dotti », è giudizio vero; perchè essendo molti uomini non dotti, la dottrina non può predicarsi di tutti collettivamente presi. Ma se io dico in senso distributivo: « ciascun uomo, qualsivoglia uomo non è dotto »; o pure « nessun uomo è dotto »; io pronuncio un giudizio falso; perché tra gli uomini ci ha qualche dotti, nè però la dottrina può negarsi a tutti. Passiamo a dire de' giudizî manifestati con le parole.

ARTICOLO 7°

Dei giudizii espressi a parole ossia delle proposizioni

130° Ogni giudizio espresso a parola si chiama proposizione; epperò va detto di quello ciò che dicesi di questa, e viceversa. Or come ne' giudizî, così nelle proposizioni si

trovano soggetto, attributo e copula: ma vuolsi por mente che tutti e tre non sono sempre espressi in tre distinte parole; perchè molte volte bastano due, soventi una. Gl'imperativi, i verbi di prima e seconda persona, tutti i nomi che servono alle risposte indicano un giudizio in una sola parola: Così: *amo* è lo stesso che io sono amante: chi non istudia? Tizio: Tizio nel modo posto esprime questo giudizio: Tizio non istudia. Le proposizioni rispetto ai loro termini possono considerarsi in due modi; o cioè nella comprensione e nella estensione de' soggetti e degli attributi espressi per essi; ovvero nella loro mutazione filologica fatta in guisa che o perfettamente o imperfettamente si abbia il senso medesimo. Sotto il primo aspetto le proposizioni si presentano semplici, composte e complesse; e contengono la definizione e la divisione: sotto il secondo ci dànno a ripensare la loro conversione ed inversione. In quattro distinti paragrafi assolveremo la presente materia.

§ 1° *Proposizioni semplici, complesse e composte*

131° Si dicono semplici le proposizioni che hanno un solo soggetto e un solo attributo; come « l' Europa è popolosa ». Si dicono composte quelle che hanno o più soggetti ed un solo attributo; come « Omero e Virgilio furono Poeti »; o un solo soggetto e più attributi; come « Cesare fu Capitano e Scrittore », o

più soggetti e più attributi; come Americo e Colombo furono dotti ed arditi. Le leggi di queste proposizioni sono quelle stesse dei giudizî, e non merita osservarsi altro se non questo, che cioè le composte debbono ridursi a tante semplici, quanti sono i soggetti e gli attributi loro: chè se è vera ciascuna delle semplici, è vera del pari la composta; ma questa è falsa, se tale è una sola di quelle. Si chiamano poi complesse le proposizioni che hanno uno qualunque dei loro termini con qualche determinazione; e la complessione è esplicita, se la determinazione é espressa in una proposizione intiera, implicita se qualche termine è taciuto. Implicita è la complessione del soggetto nel 1.°, della copula nel 2.°, e dell' attributo nel 3.° de' tre seguenti esempî: « il Poeta Virgilio è armonioso : Lucrezio è certamente immortale : Tacito fu grande politico ». Sarebbe stata esplicita la complessione, se l'idea di *Poeta* nel 1.° esempio, quella di *certezza* nel 2.° , e l'altra di *grande* nel 3.° fossero state espresse così: « Virgilio, il quale è Poeta, è armonioso: Lucrezio é immortale, e la sua immortalità è certa: Tacito fu politico, e fu politico grande ».

132° È chiaro ne' cennati esempî che i giudizî impliciti o espliciti, che rendono complessa una proposizione, sono sempre subalternati alle proposizioni qualificate da essi; e quindi giustamente si dicono incidenti per differenziarli dalle qualificate che diconsi principali. Or per intendere le leggi di queste proposi-

zioni bisogna 1.° ridurle a' proposizioni semplici; 2.° por mente all'ufficio delle incidenti. Imperocchè queste o possono adoperarsi a meglio spiegare la principale, e diconsi esplicative o determinative; o possono usarsi ad abbellire essa principale, e diconsi esornative; o finalmente servono a restringere e precisare la principale, e diconsi restrittive. Ne' due primi casi basta la regola data di ridurre le complesse a tante semplici quanti sono i termini della complessione; ma nel terzo fa mestieri cangiare il termine qualificato, e sostituirlo con un altro capace ad esprimere il soggetto in quanto preciso e ristretto. In questa proposizione « i peccatori, che si pentono delle loro colpe, andranno salvi »; la verità consiste nel considerare non già i peccatori, ma sì i pentiti. Quindi la detta proposizione sarebbe vera, se si sciogliesse in questa: « i pentiti saranno salvi »; ma sarebbe falsa, se fosse espressa così: « i peccatori saranno salvi ». Ecco ora la norma per conoscere se una proposizione incidente è restrittiva, o pure esornativa: « allorchè la principale sarà falsa tolta l' incidente, questa è ristrettiva; se poi no, è esornativa o determinativa ». Favelliamo delle varie specie di proposizioni composte.

133° E primamente la composizione può essere o chiara e distinta, ovvero oscura ed indistinta. Della prima specie sono le proposizioni causali, le copulative, le removenti e le discretive: della seconda le principali sono le comparative e le relative, le esclusive

e le eccettuative, le ristrettive e le reduplicative. Diamone brevemente gli esempî e le leggi. Le causali esprimono il nesso di causalità tra due proposizioni: come: « poichè siamo liberi, dovremo essere immortali ». La verità di siffatte proposizioni dipende dallo avveramento di tre cose; della proposizione che esprime la causa, di quella che esprime il causato, e della loro vicendevole relazione. Nel dato esempio le tre cose si avverano; ma nel primo de' tre seguenti manca una, nel secondo due, nel terzo tutte le condizioni cennate: 1° « perchè sono intelligente, sono libero »: è vero il causale ed il causato, ma manca la causalità, perchè l' intelletto è condizione e non causa della libertá: 2° « perchè l' uomo cresce in tutto, in tutto è materia »: è vero che cresce nel corpo e nell' anima; ma è falso che egli è materia nello spirito, ed è falso che il crescere sia effetto della materia: 3° « perchè Napoleone fu ateo conquistò l'America »: è falso che fu ateo; é falso che conquistò l'America; e falsa pure è la causalità, perchè l' essere ateo nè dà nè toglie il conquistare. Le copulative uniscono o più soggetti e più predicati, o più predicati e più soggetti. Le loro leggi son dette nella definizione delle proposizioni composte. Le removenti son quelle in cui noverati varî soggetti o attributi, gli uni si negano degli altri, come nel seguente esempio: « né il rigore, nè la bontà del Maestro profittano con il discepolo ozioso ». Le loro leggi son quelle stesse delle propo-

sizioni copulative. Le discretive partecipano della natura delle removenti e delle copulative insieme; perciò enumerati più soggetti e più attributi, si afferma di alcuni ciò che si nega di altri; come: « non é la sfrenata voglia di dominare, ma è l'ardire de' sudditi indocili che costringe un Re sapiente a far leggi che restringono la libertà individuale ». Per la verità di queste proposizioni è necessario, che tutti i giudizî semplici a cui si riducono siano veri; e perchè di essi alcuni saranno affermativi ed altri negativi, è mestieri che esista fra loro non l' opposizione de' contrarii, ma dei contradittorii. Le esclusive applicano il predicato ad un solo soggetto, epperò si risolvono in due proposizioni, l' una affermativa e l' altra negativa; come « il solo Creatore è giusto », è lo stesso che dire: « il Creatore è giusto: nessuna creata cosa è giusta ». Regola di queste proposizioni è la norma delle discretive a cui si riducono. Le ristrettive limitano l' attributo ad una parte della comprensione del soggetto; come: « Cristo, in quanto uomo, fu mortale»: però queste proposizioni non sono veramente composte, ma semplici. A conoscere le loro verità bisogna ricordare la regola delle proposizioni incidenti ristrettive. Tra le proposizioni composte si comprende pure la definizione e la divisione: è d' uopo parlare dell' una e dell' altra, perchè diversamente non capirebbesi la teorica della conversione che poggia tutta su la natura di quelle.

§° 2° *Definizione e sue leggi*

134° Una proposizione adoperata a chiarire una parola, od una cosa oscura, dicesi definizione. Essa è dunque di due specie, nominale e reale: la prima si dice anche etimologica se ricerca l'origine delle voci; e la seconda si appella genetica, se mostra il generarsi della cosa. Or siccome un concetto oscuro non può chiarirsi se non per un altro evidente; così voi vedete che nè tutte le cose si debbono definire, nè tutte possono indifferentemente servire a dilucidare qualsiasi altra. Di fatto le cose evidenti non abbisognano di essere definite; e le idee semplicissime, essendo di immediata intuizione, e non avendo rapporti, non possono nè debbono definirsi: non debbono perchè chiare; non possono perchè, non avendo relazione, non hanno con che venire a paragone. Uopo è dunque che l' oggetto da definire abbia rapporto con un genere in cui si vegga più chiaro, e contenga qualche elemento proprio per cui se ne distingua. Or siccome una cosa oscura non si può intendere che a mezzo di altra che sia chiara: così questa non può dar luce a quella se non è con essa in rapporto di subalternante a subalternata. È dunque manifesto che l' idea generica chiarir dee quella della specie, e l' idea della specie dilucidare quella dell' individuo. Se non che essendo i generi distinti in superiori ed inferiori, ed uno di essi es-

sendo il solo supremo; come fu discorso in Ideologia (num° 28) : ben si scorge che a voler far più chiaro e rendere più intelligibile un genere infimo non bisogna confrontarlo con uno troppo superiore; perchè contenendosi sott' esso varî altri inferiori, l' infimo, che volea chiarirsi, rimarrebbe confuso ed indistinto con quelli. Così chi volesse darci l'idea della scimia adoprerebbe assai male dicendo che essa è una sostanza che più imita l' uomo: imperochè il genere *sostanza* abbracciando esseri organici ed inorganici, sensibili e non sensibili, razionali ed irrazionali non ci determinerebbe la classe più vicina degli esseri cui la scimia apppartiene.

135° Or siccome per alcune proprietà le cose si accomunano tra loro, e si separano per certe altre, così nessuna può venir bene determinata se, oltre all' esser posta sotto il suo genere prossimo, non sarà circoscritta eziandio a quell' attributo, che essendo proprio di essa sola, vale a distinguerla da tutte le altre. Onde sorge manifesta non solo la prima regola che dice dovere la definizione costare del genere prossimo e della differenza ultima, ma anche la seconda, che prescrive di esporla con chiarezza. Imperciocchè, dovendosi per la definizione dilucidare le cose oscure, si fallisce allo scopo involgendola di voci ambigue. La terza regola è che sia breve, cioè esponga i soli caratteri necessarî; altrimenti avremmo la descrizione, che gli attributi essenziali si piace innestare agli accidentali. La quarta

regola esige che la definizione sia adeguata, che cioè comprenda tutto il definito, epperò convenga a tutto e solo esso. Non bene definirebbe il triangolo chi lo dicesse una figura che ha tre lati eguali; merceccbè non abbraccerebbe tutto l'oggetto che era a definire, contenendo questo sì i triangoli di due soli lati eguali, e sí quelli in cui tutti i lati sono disuguali. Si badi infine a non mettere nella definizione un vocabolo derivato: male si direbbe: « la sapienza è la dottrina posseduta dal sapiente »: chi non intende sapienza non intende neanche sapiente. Il gran merito del filosofo si conosce nel definire, quello dell'oratore nel descrivere. Diciamo della divisione.

§.° 3° *Divisione e sue leggi*

136° La divisione è la distribuzione di un tutto nelle singole sue parti. Or siccome il tutto è o logico, o reale, o nominale; così la divisione è anch'essa o logica, o reale, o nominale. Si ha la prima quando il genere si distingue nelle sue specie; come: « i triangoli sono isosceli, scaleni ed equilateri »: si ha la seconda nel precisare le parti di un tutto fisico; come: « il tronco, i rami e le fronde formano l'albero »: si ha la terza finalmente quando si espongono i diversi significati di un nome; come chi volesse accennare i sensi varii dati alla voce *idea* da tanti filosofi.

137° Le regole di una giusta divisione sono le seguenti: 1ª sia chiara e breve, ac-

ciocchè s' intenda e si precisi il tutto: 2ª sia completa, perchè alcuna parte non cada inosservata ed il tutto non sia esposto solo a metá: 3ª i membri distinti sieno tali che l' uno non rientri nell' altro; perchè altrimenti la divisione sarà superflua. Pecca contro la 1ª regola chi divide in modo troppo generale; perchè abbraccia piú di quello che è richiesto allo scopo: contro la secónda erra chi divide gli angoli in acuti e retti; perocché lascia gli ottusi: contro la terza finalmente chi divide le figure in triangoli, quadrati, circoli e parallelogrammi; perché questi ultimi comprendono i secondi.

§° 4° *Conversione, inversione e loro leggi*

138° Trasportare il soggetto in luogo del predicato, e questo nel posto di quello dicesi conversione. Essa è di due specie, semplice, che serba nel converso la qualità e quantità del giudizio da convertire; ed accidentale, che lascia intatta la qualità, ma cangia nel converso la quantità del convertendo. Ogni definizione somministra l'esempio della conversione semplice, che appellasi anche perfetta. Mercecché, dovendosi in quella poter cangiare il definiente nel definito e il definito nel definiente, se le idee non offrono una perfetta conversione, la definizione non potrà mai essere giusta. Anche i giudizî identici sono capaci di una perfetta conversione ; imperocché la comprensione e l' estensione del soggetto e dell' attri-

buto, essendo in essi ugualissima, l' uno si può all' altro perfettamente sostituire. Inoltre dovendosi l' attributo dei giudizî universali negativi pigliare secondo tutta l' estensione, ossia senza escludere alcun soggetto, la loro conversione è anche semplice e perfetta: cosí nel seguente esempio: « tutti i triangoli non sono quadrati »: la conversione farà: « tutt' i quadrati non sono triangoli ». Da ultimo nei giudizî particolari affermativi l'attributo, non usurpandosi in tutta la sua estensione, può in modo semplice essere fatto soggetto, e ricevere per attributo i soggetti particolari, uguale essendo l'estensione di entrambi. Onde può dirsi con pari verità: « alcuni dotti sono superbi: alcuni superbi sono dotti ». Non è così pel giudizio universale affermativo; conciossiachè in esso il soggetto ha un' estensione universale, e l' attributo invece l' ha particolare. Non si possono quindi convertire perfettamente i seguenti giudizî: « tutte le scienze sono cose dilettevoli: tutti i pensieri sono azioni ». Di fatto i due giudizî son veri nel detto modo espressi; ma riescono falsi se si presentano in questa forma di semplice conversione: tutte le cose dilettevoli sono scienze: « tutte le azioni sono pensieri ». Se non che la falsitá in questi giudizî cosí conversi può farsi sparire diminuendone l' estensione; ossia rendendoli particolari con dire: « alcune cose dilettevoli sono scienze: alcune azioni sono pensieri ».

139° Diamo ora le leggi di ogni conversione. 1ª « Si serbi nel converso la qualità e

quantità del convertendo»: imperocchè se mai la quantità del convertendo si venisse a crescere nel giudizio converso, questo non si conterrebbe in quello, nè potria sostituirglisi. La quale ragione manifesta indirettamente la 2ª regola: « ben può la quantità del convertendo diminuirsi nel converso »; stantechè il particolare contenendosi nell'universale, la verità di questo inchiude pure la verità di quello. Se non che tale conversione sarebbe imperfetta o accidentale, epperò l'ultima regola è propria dell'inversione.

140° E qui avremmo esaurita la proposta materia, se non esistessero giudizî impossibili a convertire nell'uno o nell'altro dei due modi: è d'uopo dunque dire di essi pure alquante cose. Ed anzi tutto è da tener fermo che niuna conversione è legittima, se non si salvi la verità. Ora il soggetto di qualsivoglia proposizione particolare negativa, come «qualche pianta non è animale», essendo particolare può talvolta indurre ad errore, volendosi passare a predicato; perchè tanto per la inversione semplice, quanto per l'accidentale diverrà universale come attributo di proposizione negativa: il che è contro la seconda regola della conversione. Quindi in questo esempio: « alcune cose utili non sono oneste », non può avvenire conversione di sorta: imperocchè, l'onesto essendo sempre utile, saranno ugualmente false le due seguenti proposizioni converse: « tutte le cose oneste non sono utili: qualche cosa onesta non è utile »; ma

quantunque ne' giudizî particolari negativi, nè la conversione, nè l' inversione può aver luogo; tuttavia i logici insegnano una regola, che chiamano di contrapposizione, per mezzo di cui si riesce ad avere un mutamento. Essa regola è la seguente: si cangi il giudizio particolare negativo in un altro equivalente di diversa forma; e poscia su quest' ultimo si operi la conversione o l' inversione. Ripigliamo l' esempio medesimo; « alcune cose utili non sono oneste »: facciamo per contrapposizione che il suddetto giudizio particolare negativo divenga particolare affermativo dicendo: « alcune cose utili sono disoneste »: ora la conversione é possibile; imperocchè possiamo dire con verità: «molte cose disoneste sono utili». Ma è tempo finalmente di passare a considerare le forme di quell' atto mentale con cui lo spirito scorge il nesso di due idee in un modo mediato, ossia con l' aiuto di una terza.

CAPITOLO 2°

DEL RAZIOCINIO

141° Un giudizio dedotto da altri dicesi raziocinio. Esso adunque comprende una moltiplicità di giudizî, ed una dipendenza logica che ne mostra il nesso: ond' è che esaminare il loro numero, e scorgere la natura del nesso che li unisce, è tutto ed il solo compito che ci togliamo nella presente ricerca. Or sic-

come la prima di esse due cose determina la materia del ragionamento, e l' altra ne costituisce la forma; così la natura e divisione dei raziocinî risulta dal considerarle tutte e due insieme. Inoltre il nesso fra i giudizî non si scorge a primo aspetto; epperò vuolsi ricercare ancora come esso si scopre e legittimamente si manifesta. Quindi il presente capitolo sarà partito in due articoli: 1° materia, forma, natura, e divisione del raziocinio: 2° metodo di trovare il rapporto mediato fra i giudizî del raziocinio, e leggi di rettamente argomentare.

ARTICOLO 1°

MATERIA, FORMA, NATURA

E DIVISIONE DEL RAZIOCINIO

142° Essendo il raziocinio un giudizio dedotto da altri che lo contengono, la prima questione che in siffatta materia si offre al pensiero è quella di sapere il numero de' giudizii da cui vuolsi cavar l' altro. A procedere in tale ricerca con la dovuta chiarezza, analizziamo un atto di ragionamento. Suppongasi dapprima che altri ignori se il castoro sia un animale, e che discorra tra sè a questo modo: « ogni animale ha vita e sensi; ma il castoro ha vita e senso; dunque esso è animale ». Che si è fatto mai per giungere a questo ultimo giudizio, il quale contiene risoluta la

questione ignorata? Si è preso a considerare la comprensione di animale; si è trovato in essa che l'animale è vivente e senziente; e si è espresso il primo giudizio: « ogni animale ha vita e senso ». Di poi si è posto mente alla comprensione di castoro; e, visto come anche in essa conteneansi le idee senso e vita, si è formolato il secondo giudizio: « il castoro ha vita e sensi ». A questo punto il rapporto tra animale e castoro non è più un ignoto; esso è fatto chiaro alla mente, e l'intelletto non può non conchiudere: « il castoro è un animale ». Or donde questa illazione? Da ciò che tra animale e castoro si è ravvisata la medesimezza delle due idee vita e sensi. Non puossi adunque avere un giudizio dedotto senza scorgere il nesso di continenza fra due altri: però meritamente sogliono questi chiamarsi giudizî premessi o principî, e suole quello denominarsi conseguenza o illazione. Il più universale di que' due dicesi maggiore; l'altro appellasi minore.

143° È da notare a questo luogo la differenza che intercede tra conseguente e conseguenza. Bertini dice che la terza proposizione del sillogismo piglia il nome di conseguenza se viene considerata in compagnia delle due altre che la precedono, ed assume quello di conseguente se è riguardata per converso come sola ed indipendente dalle altre. Gli Scolastici a vece dicono conseguente l'ultimo giudizio del raziocinio, ossia il giudizio dedotto; ed appellano conseguenza quella qualunque

particella che l' ultimo unisce ai due primi. Però spesso suole avvenire che il giudizio dedotto è vero, ma falsa è la dipendenza espressa dalla voce *dunque*. Così se io dico: « l' Anticristo sarà uomo; dunque sarà empio »: io pronunzio due proposizioni vere, ma pongo un nesso falso; perchè, potendo l' uomo essere virtuoso, l' empietà dell' Anticristo non segue necessariamente da ciò che egli è uomo. Che se tra uomo ed empietà non ci ha rapporto necessario, non esiste identità tra i due termini, e falsa è l' idea della relazione espressa con la voce *dunque*. Questo accorgimento ne porge il destro di distinguere in ogni raziocinio la materia che è costituita dai giudizî, e la forma che consiste nella disposizione data ai medesimi.

144º La verità dei raziocinii dipende non solo dalla materia, ma altresì dalla forma; e però possono darsi raziocinii veri nella materia e nella forma; falsi nell' una e nell' altra; veri nella materia, e falsi nella forma; e veri nella forma, e falsi nella materia. Eccone gli esempî. 1º « Ciò che è semplice è immortale; ma l' anima è semplice; dunque è immortale ». Raziocinio del tutto vero. 2º « Dio é pianta; ma lo zibellino é uomo; dunqne l' Angelo è pesce ». Materia falsa, e nesso nullo. 3º « Dio è onnipotente; ma il mondo é creato; dunque il pesce è acquatico ». Giudizî veri senza nesso obbiettivo. 4º « Ogni spirito è composto di parti; ma tutte le cose composte di parti sono distruttibili; dunque

ogni spirito è distruttibile»: o pure: «ogni anima è semplice; ma ogni cosa semplice è distruttibile; dunque ogni anima è distruttibile». Dipendenza falsificata dal giudizio falso che la precede. Diremo tra poco il modo di formare raziocinî veri nella forma; giacchè le regole riguardanti la materia sono date nei giudizî: ora fa mestieri precisare la natura del ragionamento, e dividerlo nelle varie sue specie.

145° E primamente il raziocinio può, come il giudizio, considerarsi in senso ontologico, psicologico e logico. Nel primo senso esso è nulla più e nulla meno che le relazioni, le quali passano fra i giudizî che ne sono la materia: nel secondo é l' atto dello spirito con cui essa relazione s' afferma o nega, secondo che si é scorta stare o no tra loro; nel terzo finalmente è l' adequazione o il complesso de' veri espressi nella loro mutua dipendenza. Laonde ogni raziocinio logicamente considerato ha questo di proprio che mira a connettere i giudizii secondo il nesso di dipendenza che l' uno stringe all' altro; e quindi la universalità maggiore degli uni rispetto agli altri fa sì che quelli sieno i principî e questi le conseguenze. Ma ció non significa che il giudizio dedotto debba essere sempre o particolare o singolare: esso può essere anche universale, pure che sia meno universale di quelli onde è stato dedotto. Nè è mestieri che i due primi sieno ambo universali, e di eguale comprensione; ma basta che sia tale

uno solo. La ragione di queste affermazioni daremo tra poco: qui abbiamo voluto porle per gittare il fondamento alla partizione dei raziocinii che si dividono appunto secondo la natura dei giudizî diversi che li compongono.

146° Se questi adunque sono categorici, affermativi o negativi, quelli pure sono tali; come del pari si chiamano ipotetici, o disgiuntivi, o copulativi, se almeno uno de' giudizî è ipotetico, disgiuntivo o copulativo. Inoltre potendo questi essere o puri o empirici, molti credono che anche il raziocinio possa essere o puro, se tutti i giudizî sono puri, o empirico se tutti sono empirici, o misto se quelli sono parte puri e parte empirici. Puro è il seguente raziocinio: « due quantitá eguali ad una terza sono eguali fra loro; ma $14 + 6 = 20$; e $10 + 10$ è anche eguale a 20; dunque $14 + 6 = 10 + 10$ ». È empirico questo raziocinio: « ogni albero che a primavera si veste di fronde se ne spoglia in autunno; ma il fico si veste di fronde a primavera; dunque se ne spoglia in autunno ». È misto il raziocinio seguente: « ogni effetto ha la sua causa; ma la pioggia è un effetto; dunque essa ha la sua causa ».

147° Meditiamo per poco l' esempio del raziocinio empirico, e vediamo se esso sia o no possibile. Dico ciò perchè i raziocinii puri si ammettono da tutti; i misti soffrono qualche difficoltà, ma pur sono riconosciuti; gli empirici soli si vogliono del tutto sbanditi. La prima proposizione è questa: « ogni albero,

che a primavera si veste di fronde, se ne spoglia in autunno». Di che natura è la relazione che passa tra il soggetto e l'attributo di essa proposizione? necessaria o ipotetica? Noi sappiamo il fatto, cioè che gli alberi si spogliano delle loro fronde in tempi successivi; conosciamo pure che ciò non può avvenire senza una legge del Creatore; ma tal legge è necessaria o ipotetica? L'Ontologia insegna che è ipotetica; però il primo modo di tentare per risolvere se i raziocinî empirici sieno o no possibili è quello di venire ricercando di che natura debb'essere la mutua dipendenza che necessariamente vuolsi trovare tra i giudizî che compongono qual sia raziocinio. Mercecchè se la dipendenza vuol essere di necessità assoluta, i raziocinî empirici, nei quali la proposizione più universale contiene una necessità ipotetica, non possono aver luogo; mentre per converso se la voluta dipendenza può essere di necessità ipotetica, essi dènno ammettersi senza alcun dubbio. Che necessità deve adunque trovarsi fra i giudizî de' raziocinii? Non ci è filosofo che non ammetta l'esistenza de' raziocinî ipotetici; ma in questi la dipendenza è di necessità ipotetica; dunque per consenso di tutti non occorre la dipendenza assoluta, ma basta la ipotetica. Onde siegue che i raziocinî empirici sono possibili; e male, a parer nostro, si avvisa il Toscano ad inficiarli. Passiamo a trattare del modo come conoscerne i rapporti; e stabiliamcne le leggi.

ARTICOLO 2°

METODO DI TROVARE IL RAPPORTO MEDIATO
TRA I GIUDIZII DEL RAZIOCINIO
E LEGGI DI RETTAMENTE ARGOMENTARE

148° Prima di segnare il modo di conoscere il nesso mediato fra i giudizî del raziocinio, bisogna avvertire che il concetto evidente, il quale si adopera a conoscere il nesso oscuro, suole chiamarsi *mezzo termine* o *idea media:* così nel raziocinio, in cui abbiamo provato il castoro essere un animale, l'idea media o il mezzo termine è *vita e senso.* Per ciò è che tanto è ricercare come si conosce il rapporto mediato, quanto investigare come si trovano le idee medie. Or tornandoci bene a mente che tra le idee può esistere una identità assoluta o parziale (num° **138**), e risovvenendoci del pari che ogni raziocinio (num° **142**) conchiude rettamente per la sola ragione della dipendenza assoluta o ipotetica de' giudizî, possiamo comprendere di leggieri come senza assoluta o parziale identità di concetti torna impossibile il ragionare. E di vero: delle due premesse di un raziocinio la proposizione maggiore è più universale della minore, e peró esse stanno tra loro in ragione di subordinate; ma le proposizioni subordinate hanno o la medesima compren-

sione, o parte di essa; dunque fra loro esiste sempre una relazione d'identità assoluta o parziale. Proviamo che veramente le proposizioni subordinate convengono in tutto o in parte nella loro comprensione; e sieno al proposito due esempî, l'uno in materia essenziale, l'altro in materia accidentale. « Tutti gli uomini sono ragionevoli, noi Italiani siamo ragionevoli ». Il predicato delle due proposizioni, che sono ambe affermative, si piglia in tutta la universalità della sua comprensione: or questa come più determinata e precisa é maggiore nel giudizio « noi Italiani siamo ragionevoli »; ma ciò non toglie che una identitá si ravvisi tra gli elementi della ragionevolezza di tutti gli uomini, e quelli della ragionevolezza degl'Italiani. Sia l'altro esempio di materia accidentale: « tutti gli uomini non sono dotti, tutti i Francesi non sono dotti ». Qui l'attributo dinotato con la voce *dotti* non si piglia in tutta la comprensione; epperò gli elementi di dottrina, che si negano a tutti gli uomini, possono essere negati in tutto o in parte ai Francesi. È dunque manifesto che due proposizioni s'inchiudono a vicenda per qualche identità. Inoltre certi giudizî hanno una medesima universalità, ed una medesima dipendenza da un altro, e sogliono perciò dirsi coordinati. Or chi non vede che essi ancora hanno una identità perfetta? Sia questo esempio: « Dio é infinito; ma l'infinito è necessario; dunque Dio è necessario ». Nè basta. Il tutto sillogistico — che cosí si chiama il

mezzo termine — o è di soggetti, ovvero di attributi; ora cioè riguarda la estensione dei soggetti, ed ora la comprensione degli attributi. I sillogismi quindi di estensione mostrano chiaro la identità parziale delle premesse; perchè la dipendenza della specie rispetto al genere, e degl' individui riguardo alla specie si percepe lucidamente. Ma non così può dirsi di quelli di comprensione, che sono più difficili a riconoscere. Il loro tutto sillogistico è talvolta un complesso di realtà o soggetti reali, come: « ogni soldato è valoroso »; e tal' altra una forma logica, ossia unione d' idee, come : « l' animalità e la razionalità debbono trovarsi in ogni uomo ». Ora in quest' ultima specie di sillogismi abbiamo che il soggetto del mezzo termine ha o minore o eguale estensione del soggetto della conclusione, e l' attributo di quello ha pure eguale o minore comprensione dell' attributo di questo. Esempio di minore o eguale estensione: « tutti i soldati napoletani, che nel 1848 pugnarono in Lombardia le battaglie della patria, furono valorosi; ma i componenti il 10° di Linea furono quei soldati: — estensione eguale — o pure: ma i componenti il 10° di Linea formarono parte di quei soldati — estensione minore —; dunque i componenti del 10° di Linea furono tutti valorosi ». Esempio di minore o eguale comprensione: « l' animalità e la razionalità, unite insieme, costituiscono l' uomo; ma i bruti hanno solo animalità — comprensione minore — dunque i bruti non sono uo-

mini». O pure: «l'animalità e la razionalità costituiscono l'uomo; ma i letterati hanno animalità e razionalità — comprensione eguale —: dunque i letterati sono uomini». Dalle quali cose è manifesto non essere alcun raziocinio che non abbia perfetta o imperfetta identità di estensione o comprensione fra i suoi giudizî. Ora se i raziocinii poggiano tutti sopra un'identità perfetta o parziale, e se può dirsi con ragione che il giudizio dedotto è inferito giustamente solo quando esiste il rapporto di dipendenza fra esso e i suoi principii; con eguale dritto può sostenersi che il raziocinio è giusto solo quando esiste fra i suoi giudizî identità perfetta o parziale.

149° Nella teorica della dimostrazione verrà sciolta la difficoltà che suole farsi a questo luogo a riguardo dei giudizii sintetici *a priori* che impediscono, secondo alcuni, poter ridurre ad uno solo tutti i principii del ragionamento: ora procediamo a ricercare il modo come si trovano le idee medie, ossia come si scopre il nesso mediato nei raziocinii. Laromiguier con istile enfatico dice così al proposito. « Noi sappiamo che cosa sia raziocinio: che ne manca per ben ragionare? mancane solo una cosa; ma essenziale: fa d'uopo ci si dica ove rinvenire le idee medie. Ché sino a quanto esse non saranno a nostra disposizione, potremo bensì tener discorso su la natura del raziocinio, ma ragionar non potremo. Domando ad Aristotile ove sieno le idee medie di cui ho bisogno, ed egli

face. Ne dimando a Bacone; e questi mi risponde che ciascuno le trova come può. Dimando a Malebranche, agli altri filosofi; ma la maggior parte di essi non hanno neppure pensato che si potesse muovere simile questione. Tutta la Filosofia vien meno a questa terribile difficoltá; eppure niuna difficoltà fu mai più facile a sciogliersi. Si vuole sapere se Dio ricompenserà la virtù, e si attende da voi una risposta. Per darla, e darla ragionata, voi avete bisogno di un'idea media che dee servire di termine di paragone da un lato con l' idea di Dio, e dall' altro con quella di rimuneratore. Si porterebbe egli mai a caso il vostro spirito su tutto quello che sa? ma il caso non produrrà l' ordine del vostro pensiero meglio che no 'l produsse nell' universo. Cercate che cosa è Dio; fate l' enumerazione degli attributi che sono inseparabili dalla sua natura; fra essi distinguerete tosto la giustizia, ed avrete trovato subito la vostra idea media. Dite dunque: « Dio è giusto, e la sua giustizia esige che la virtú sia ricompensata ». Ove dunque dovranno cercarsi le idee medie, queste idee senza le quali non èvvi raziocinio? Nel soggetto della questione che sí propone come vedete, ivi e non altrove: il che mostra con la massima evidenza che la soluzione di ogni quesito si rinviene nella questione stessa. »

150° Sì enfatiche parole del francese filosofo non determinano bene ciò che ci siamo proposti di ricercare. Perocchè per esse ci

si dice che ogni rapporto cercato trovasi nella questione proposta, ma ci si tace la maniera di coglierlo.

151° Vuolsi adunque tenere a mente quanto si disse al principio dell'art.° 1°, che cioè bisogna guardare la comprensione dell' attributo e del soggetto de' giudizî; perocché solo così possiamo ne' significati dell' uno e dell' altro conoscere quegli elementi comuni ed identici che dènno servire di termini medii. Dalle quali cose conseguita che nessun raziocinio può aversi senza nesso obbiettivo tra i suoi giudizî; epperó le leggi generali di rettamente argomentare sono espresse in questi tre principii che hanno riscontro con quelli cennati alla fine del precitato articolo.

1° Se due idee convengono con una terza, convengono fra loro.

2° Se due idee son tali che l' una conviene e l' altra no con una terza, esse non convengono tra loro.

3° Se due idee son tali che niuna conviene con una terza, non si sa se esse convengono o no fra loro.

In forza del 1° principio abbiamo raziocinî affermativi, che asseriscono la convenienza scorta fra le idee: mercè del 2° si hanno raziocinii negativi, che ne fan vedere la sconvenienza delle medesime: in virtù del 3° la mente non può nulla conchiudere, perchè le manca ogni conoscenza sia d' identità sia di dissimiglianza. Laonde giustamente gli anti-

chi posero due soli principî al ragionamento: *dici de omni, et dici de nullo.* E di fatti: se la mente può o conoscere la convenienza, o vedere la disconvenienza, ovvero non intender nulla, ella deve affermare nel primo, negare nel secondo, e tacendo tentare nuove vie per potere nel terzo caso conchiudere alcuna cosa. Significarono con il primo che si può predicare delle cose inferiori quanto si é scorto stare ne' superiori; e dinotarono con il secondo non potersi attribuire ad alcuno degl' inferiori ciò che si è visto non essere nel superiore. Così sapendo noi che le scienze tutte costano di principî e conseguenze, possiam dire che la Matematica e l' Ontologia hanno principî e conseguenze. E viceversa: conoscendo che trattati di regole scritte senz'ordine non sono scienze, dobbiamo negare che sia scientifico un libro in cui non trovasi che un' accozzaglia disordinata di osservazioni ed eccezioni di precetti. Fin qui del raziocinio considerato come forma essenziale del pensiero, senza riguardo alla sua manifestazione a parola: ora fa mestieri considerarlo sotto tale aspetto.

ARTICOLO 3°

DIFFERENZA TRA RAZIOCINIO, ARGOMENTO ED ARGOMENTAZIONE, E NOVERO DELLE FORME VARIE D' ARGOMENTAZIONE

152° Sappiamo che s' intende per razio-

cinio; definiamo quindi l' argomentazione, e ci si parrà subito la loro differenza. Dicesi argomento la ragione d' ogni cosa, e costituisce appunto l' essenza della pruova che si adopera a confermare la tesi. Così volendo dimostrare che Tizio non conosce la gazzella potremo dire che non ne ha mai letto o udito o pensato cosa. La quale affermazione potrebbe così esplicarsi esternamente: « niuno conosce cosa di cui nulla ha letto, o udito o pensato; ma Tizio nulla ha letto, o udito o pensato della gazzella; dunque non la conosce ». Da questo esempio si vede che il raziocinio è l' esposizione de' giudizî che si contengono tra loro; e l' argomento è quell' uno solo dei giudizî che contiene la ragione della deduzione fatta o da fare per mezzo del raziocinio. Ma che cosa è argomentazione? essa è il raziocinio stesso in quanto non si considera più nella mente che lo forma, ma nelle parole che lo rivelano; epperò appare manifesto in che differiscono tra loro le tre voci raziocinio, argomento ed argomentazione. Or facciamo di conoscere le forme di questa, che sono sillogismo, entimema, epicherema sorite, polisillogismo dilemma, induzione ed esempio.

§° 1° *Del Sillogismo*

153° Il sillogismo è una argomentazione che costa di tre proposizioni: dicesi maggiore la più universale, minore l' altra,

quella che da esse due si deduce dicesi conseguente. Gli esempî recati pel raziocinio valgono per i sillogismi; e come in quelli così in questi, distinguonsi sempre i principî e le illazioni, e la materia e la forma, ossia i termini delle proposizioni e la loro disposizione. Laonde ciò che si è detto della verità dei raziocinî quanto alla materia ed alla forma deesi ripetere a questo luogo; nè dobbiamo aggiungere altro, tranne le leggi parziali che ivi annunziammo volere spiegare altrove.

154' Otto sono esse leggi: 4 dicono riguardo a' termini, e 4 alla qualità e quantità loro. Le due prime intorno ai termini sono queste: 1:ª in ogni sillogismo non sieno più di tre termini: 2:ª i termini estremi non sieno nella conclusione più universali che nelle premesse. La ragione della prima legge è manifesta dalla natura del sillogismo che consiste nel paragonare due termini con un terzo a fine di scorgerne la convenienza o disconvenienza. Infatti se i due termini d' ogni questione, de' quali vogliamo sapere il nesso, si paragonassero uno con una cosa e l' altro con un' altra, non potremmo sapere affatto se convengano o no fra loro. Vogliasi p. e. conoscere se la musica sia dilettevole: conviene che tanto musica quanto dilettevole si paragoni ad una medesima cosa; perocchè se musica si paragonerá ad un termine — poniamo *armonia* — e dilettevole si confronterà con un altro — mettiamo *ballo* — non potremo avere alcuna conclusione. E che potrebbe inve-

ro inferirsi da queste due proposizioni: « la musica è l'armonia de' suoni, il ballo è dilettevole »? La ragione della seconda regola si è che nel particolare non si contiene l' universale; epperò da quello non si può a dritto passare a questo. Ora se la conclusione contenesse i termini estremi in senso più universale delle premesse passerebbe dal meno al piú, ossia dal particolare al generale, che non può farsi. Le altre due regole quanto ai termini sono queste: 1.ª il termine medio sia preso almeno una volta universalmente, e 2.ª non entri nella conclusione. Imperochè se tutte e due le premesse fossero particolari l' una non conterrebbe l' altra, e quindi non potrebbe aver luogo la deduzione. Possono però le premesse essere entrambe universali; onde si è detto che il termine medio debba almeno una volta essere preso in senzo universale. La giustezza poi della regola la quale vuole che il termine medio non entri nella conclusione è di per sè evidentissima. E in vero: nella conseguenza deesi contenere la questione proposta in quanto è risoluta; or nella questione non è il mezzo termine; dunque questo non deve venire neanche nella soluzione.

155° Si espongano ora, e si ragionino le altre quattro regole concernenti la qualitá e quantità; e siano dapprima le due seguenti. 1ª Da due premesse negative non si può conchiuder nulla. 2ª Da due premesse affermative non si puó conchiudere negativamente.

Perchè non possa argomentarsi da due negative è manifesto dal terzo principio generale esposto nel numº 151; imperocchè essendo le premesse ambo negative, sappiamo che nessuna delle idee che si debbono paragonare conviene con la terza; e quindi non possiamo determinare se esse convengano o disconvengano tra loro. Ma qui è d'uopo avvertire che certe proposizioni, in apparenza negative, sono affermative nel senso; epperó generano giuste illazioni. Per esempio: « nessun uomo è irragionevole; ma le bestie non sono ragionevoli; dunque le bestie non sono uomini». La prima proposizione è affermativa ad onta della sua forma negativa; mercecchè equivale a questa: « tutti gli uomini sono ragionevoli ». La verità della seconda regola è chiara da ciò che convenendo tra loro due cose convenienti con una terza, quando le premesse sono ambe affermative, esse esprimono che esiste convenienza tra attributo e soggetto: dunque non puossi poi negare essa convenienza già affermata nelle premesse con una conclusione negativa. Resta a ragionare le due ultime regole che esprimiamo così: 1ª da due premesse particolari non si può venire a veruna conseguenza; 2ª la conclusione dee sempre seguire la parte più debole. Mi spiego. La conclusione delle due premesse particolari non potrebb' essere che o affermativa o negativa. Or non può ella essere affermativa, perchè osta la terza regola in cui abbiam detto che una almeno delle premesse sia universale; ed

osta la prima in quanto che essendo le premesse ambo particolari, l'attributo si piglia in due sensi, ed i termini quindi, a vece di tre, saranno quattro. Dicendosi: « alcuni leoni sono animali; ma alcuni uomini sono animali; dunque alcuni uomini sono leoni »: dicendosi in cotal modo si pronunzia una conseguenza falsa; perchè la voce *animale* dovendosi pigliare in tutta la comprensione del soggetto, esprime razionalità negli uomini ed irrazionalità nei leoni, e quindi i termini son quattro. Che se trattasi di conchiudere negativamente, supposte affermative le due premesse particolari, la ragione della regola che proibisce inferire da quelle due premesse si ha tanto dalla legge che vieta d' inferire negativamente da due premesse affermative, quanto ancora dall' altra che prescrive di non mettere nella conseguenza un termine più universale delle premesse. E di fatto, l' attributo della proposizione negativa è più universale di quello dell' affermativa; e perciò, conchiudendosi in tal caso negativamente, i termini estremi saranno nella illazione più universali che non nelle premesse. Nè si dica potere una delle due premesse particolari essere negativa; perchè allora sarebbe manifesto che uno stesso termine saria particolare nell' affermativa, ed universale nella negativa, e quindi i termini sarebbero quattro. L' ultima regola si mostra giustissima solo che se ne intenda il significato. Dico dunque che chiamasi parte più debole la proposizione parti-

colare rispetto all' universale, e la negativa riguardo all' affermativa. Or se di due premesse l' una afferma convenire un attributo ad un soggetto, e l' altro nega che lo stesso attributo convenga ad un altro soggetto, è manifesto che le due idee dei due soggetti non convengono con la terza di quell' uno attributo. Che se non convengono con quella terza, non possono convenire tra loro; e quindi dènno esprimersi in una proposizione negativa. È d' uopo finalmente che la conclusione sia particolare, quando particolare è qualche premessa. Imperocchè se fosse universale, i suoi estremi sarebbero nella conclusione più universali che non erano nell' una premessa particolare.

156° Son queste le famosissime regole che gli antichi ne porsero con tanta sapienza. I filosofi che fiorirono al principio di questo secolo le ridussero ad una sola, che è questa: « la conseguenza sia contenuta in una delle premesse, e dall' altra ne sia dichiarata la contenenza.» È certo che siffatta regola è richiesta dalla natura stessa della deduzione di una verità dall' altra; ma se alcuno vi domandasse: come sapete voi la ragione per cui una proposizione si contiene e si dimostra contenuta in un altra? voi non potreste rispondergli, ragionando la risposta, senza ricorrere alle succennate otto regole antiche. Non è quindi senza ragione che i filosofi dei nostri giorni, poco o nulla curando il disprezzo che se n'era fatto in tempi non lontani, sono tornati

a nuovamente spiegarle. Or veggiamo come le altre specie di argomentazione si riducano tutte al sillogismo.

§ 2° *Dell' Entimema*

157° L'Entimema è un raziocinio, cui manca la maggiore o la minore; epperò costa di una premessa che dicesi antecedente, e di una illazione che chiamasi conseguente. Deve supplirsi la minore nella seguente argomentazione: « se Dio è giusto, la virtù sarà rimeritata; dunque la virtù sarà rimeritata». Dovrà poi sottindendersi la maggiore in quest' altra: Dio è giusto; dunque la virtù sarà rimunerata. Cerchiamo il modo di risapere se in un entimema siasi taciuta la maggiore o la minore. Ed anzi tutto richiamate al pensiero che in ogni sillogismo sono tre termini; epperò le tre proposizioni debbono costruirsi con essi soli. Or siccome ognuna costa di un soggetto e di un attributo, non possono con tre termini farsene tre senza combinarli insieme due a due. Ponete che io v' interroghi quale sia la più bella età dell'uomo; e che voi rispondendo assumiate a provarmi essere la gioventù. Nella questione, che ne conseguita, avremo due termini — *gioventù* ed *età più bella* — espressi, così: « se la gioventù sia l'età più bella. » Si cerchi il termine medio; e sia esso *l' età che non ha provato mai disinganni.* Uniamo ora questo nuovo termine ai due della questione, e componiamone un sil-

logismo. « L' età che non ha provato mai disinganni è l' età più bella; ma la gioventù è l' età, che non ha provato mai disinganni; dunque la gioventù è l' età più bella ». Guardiamo ora il mezzo termine — età che non ha provato mai disinganni — Esso è soggetto nella maggiore e predicato nella minore: se dunque nella premessa unica dell' entimema il mezzo termine sta espresso come soggetto, dite subito che manca la minore per compiere il sillogismo; e se il mezzo termine sta come attributo, affermate tantosto che manca la maggiore. Qual è il mezzo termine, e come esso funziona nel seguente entimema? «L' umana vita è accorciata di molto: dunque s' appressa il finimondo ». Il mezzo termine è l' accorciarsi dell' umana vita, e funziona da attributo; dunque manca all' entimema la proposizione maggiore del sillogismo, in cui l' accorciarsi dell' umana vita dee fare da soggetto. Mancherebbe la minore se il termine medio si fosse espresso come soggetto, dicendosi: « l' accorciarsi dell' umana vita è il segnale dell' appressarsi il finimondo; dunque il finimondo si appressa ».

158° Ma non può dunque il soggetto e l' attributo delle proposizioni nei sillogismi cangiarsi per conversione? ed in caso che sì, il mezzo termine non potrebbe fare ora da soggetto ed ora da attributo? Dunque la regola data è inutile.

159° Sì, ogni proposizione è controvertibile; epperò il mezzo termine può benissimo

nella stessa maggiore o nella stessa minore essere ora attributo ed ora soggetto. Si fonda su ciò la teorica delle figure dei sillogismi, le quali son tre per Aristotile, e quattro secondo Galeno. Se non che la forma più perfetta del sillogismo è quella detta della prima figura. Or questa figura per lo appunto esige che il mezzo termine sia soggetto nella maggiore ed attributo nella minore. Se piace adunque conservare le tre figure aristoteliche, lasciando la quarta di Galeno, secondo che vuole il Rosmini; la regola anzi detta si ridurrà a quest' altra: « formate con i tre termini espressi nell' entimema le tre proposizioni del rispettivo sillogismo; e fate che questo sia nella prima figura: o la proposizione mancante sarà quella che avrà per soggetto il mezzo termine e per attributo il predicato della tesi, e ciò vi basterà per dire che manca la maggiore; o la mancante sarà quella che avrà per soggetto il soggetto della tesi e per attributo il mezzo termine, e ciò vi sarà argomento a dire che manca la minore».

160° Dalla regola insegnata risulta che l' entimema si riduce a sillogismo supplendo or la maggiore ed or la minore; ma se, a vece di due, avessimo una sola proposizione composta, questa direbbesi *entimematica*, e dovrebbero in tal caso supplirsi maggiore e minore. Così dicendosi: « ami tanto la vita e sei romano » ? è come se volesse dirsi: « chi è romano non deve amar la vita; ma tu sei romano; dunque non devi amar la vita».

§ 3° *Dell' Epicherema*

161° L' epicherema è un sillogismo composto di premesse causali. Sia il seguente esempio: « ogni vizio dee fuggirsi, perchè degrada la dignità umana; ma l'ubbriachezza è un vizio, perchè sottomette la ragione al talento; dunque l'ubbriachezza è da fuggire ». Or due cose sono a notare: la prima è che non fa mestieri che la ragione stia tanto nella maggiore quanto nella minore, ma basta che si trovi in una; la seconda che la causale dell' epicherema dá luogo a pensare un sillogismo più universale; perocchè ella non sarebbe vera se non contenesse il causato che deve dedursi da essa. Infatti la maggiore dell' epicherema antecedente può formolarsi in questo sillogismo, in cui la causale forma la proposizione maggiore: « ciò che degrada la dignità umana dee fuggirsi; ma il vizio degrada la dignità umana; dunque il vizio deve fuggirsi ». Dite lo stesso della minore che può esprimersi così: « ciò che sottomette la ragione al talento è vizio; ma l'ubbriachezza sottomette la ragione al talento; dunque l' ubbriachezza è vizio ».

§ 4° *Del Sorite*

162° Come l' epicherema, così pure il sorite stringe in uno più sillogismi. Nondimeno essi differiscono tra loro in questo, che nell' epicherema sono abbreviati i sillogismi

della ragione, ed è espresso quello della proposizione maggiore o minore che dovea ragionarsi; laddove nel sorite non abbiamo vestigio chiaro di alcun sillogismo, e solo osserviamo un concatenamento di molte proposizioni nelle quali l' attributo della prima è soggetto della seconda, l' attributo della seconda è soggetto della terza, e così via via, finchè nell' ultima proposizione si uniscano insieme il soggetto della prima e l' attributo della penultima. Eccone un esempio: « gli avari soggiacciono alle cupidigie; le cupidigie sono desiderî insaziabili; i desiderî insaziabili lasciano l' uomo sempre privo di ciò che desidera; le privazioni di ciò che l' uomo desidera lo rendono infelice; dunque gli avari sono infelici ». Voi non vedete qui a primo aspetto alcuna orma di sillogismo; ma tuttavia in quelle proposizioni non se ne contiene un solo. Difatti potrebbe dirsi: « gli avari sono soggetti alle cupidigie; ma le cupidigie son desiderî insaziabili; dunque gli avari son soggetti a desiderî insaziabili. Quelli che sono soggetti a desiderî insaziabili son sempre privi di ciò che desiderano; ma gli avari son soggetti a desiderî insaziabili; dunque gli avari son sempre privi di ciò che desiderano. Quelli che sono sempre privi di ciò che desiderano sono infelici; ma gli avari son sempre privi di ciò che desiderano; dunque gli avari sono infelici ». È manifesto dunque che il sorite si riduce al sillogismo. Se non che Tracy sostiene a questo luogo che non il sorite debba

ridursi al sillogismo, ma che il sillogismo a vece va ridotto al sorite: il che val quanto a dire che non è il sillogismo, ma sibbene il sorite la forma naturale dell' umano ragionamento. Noi confessiamo volentieri che più sillogismi possono ridursi al sorite; nè è da fare le meraviglie su tale possibilità, essendosi osservato che il sorite riducesi a molti sillogismi supplendo le proposizioni taciute. Ma qui non trattasi di ridurre l' uno all' altro, e l' altro all' uno; si vuole risapere bensì quale sia la forma essenziale dell' umana mente nel ragionare, se cioè salire dal particolare all' universale, ovvero scendere dall' universale al particolare. Noi abbiamo provato nella Ideologia che le idee degl' individui non sono scompagnate da quelle della specie; e che senza queste quelle non possono aversi affatto: abbiamo dimostrato ancora che le idee sono di lor natura universali ed inesauribili, e non particolari e determinate, come i termini della sensazione: per noi dunque la mente conosce il concreto individuo e particolare delle sensazioni in virtù delle idee universali; e quindi l' unica forma del ragionare è la deduzione, ossia il discendere dall' universale al particolare. L' errore di Tracy deriva dal suo vizioso sistema di far nascere la conoscenza dalla sensazione; ed egli il filosofo francese non sarebbe stato buon logico se, posta la sensazione, che è particolare, come unico e solo principio del conoscimento, avesse poi voluto riconoscere come forma es-

senziale dell' umana ragione il sillogismo, che ha bisogno di un principio universale. Vedremo nella induzione che il nostro spirito ascende pure dal particolare al generale; ma in que' raziocinî esso non puó fare quel suo passo di ascensione se non in quanto che, come è detto, apprende il particolare in virtú dell' universale. Meritamente perciò dice S. Tommaso che l' intelletto è facoltà dell'universale. Che se tutto si riduce a sillogismi può ritenersi per fermo che l' umano ragionamento o costa di un raziocinio solo, o di molti legati insieme; epperò tutte le forme si riducono a queste due, al sillogismo cioé, ed al polisillogismo che è l' unione di più sillogismi espressi, o perfettamente, senza tacere alcuna proposizione, o imperfettamente in tanti entimemi. Non è mestieri darne esempî; perchè possono servire a ciò i sillogismi dell' antecedente sorite o così come furono completamente svolti, o con tacersene qualche premessa. Solo annotiamo che l' entimema, mancando or della maggiore od or della minore, è un sillogismo imperfetto; e le altre forme, perchè mancano anch' esse delle rispondenti proposizioni necessarie a compiere i singoli sillogismi, non sono punto perfette.

§° 5° *Del Dilemma*

163° Il dilemma, chiamato dagli antichi *argomento cornuto*, è una proposizione disgiuntiva i cui membri sono esposti in guisa, che,

se l' uno negasi, dovrà necessariamente affermarsi l' altro. « O Pietro è innocente del tal delitto, o n' è colpevole; ma n' è innocente; dunque non ne è colpevole »: o pure: « ma non ne é innocente; dunque n'è colpevole ». Due cose dènno qui avvertirsi: la prima è che il dilemma è voce adoperata a significare due membri; ma questi possono essere tre, quattro ed anche più, e l' argomento chiamerebbesi allora trilemma, quadrilemma, ed in generale polilemma. Esso può quindi ridursi o nella forma di un solo sillogismo, o in quella di molti; epperò ora è monosillogistico, ed ora polisillogistico. La seconda avvertenza è questa, che cioè i membri dènno essere perfettamente enumerati e del tutto opposti fra loro; altrimenti l' argomentazione diverrà fallace, e potrà ritorcersi contro chi l' ebbe adoperato. Bello è il dilemma con cui Tertulliano provava che il decreto di Traiano contro i fedeli era ingiusto. Esso è il seguente: « o i Cristiani sono rei, o sono innocenti: se sono rei, il tuo decreto è ingiusto, perchè vieta farne inquisizione: se sono innocenti, il tuo decreto del pari è ingiusto, perchè li condanna quando sono denunziati ». Ottimamente un discepolo ritorse contro del Maestro un dilemma con cui questi arringava per ottenere da quello la mercede convenuta. Il patto era che il discepolo pagherebbe nel vincere la prima causa; ma, perchè ricchissimo, non volle difender mai cause, e quindi non pagare. Disse il maestro: « Giudici, ad ogni modo dovrà

oggi il discepolo soddisfarmi; perocchè o vincerà la causa, e dovrà pagarmi per aver vinta oggi la prima causa; o la perderá, e dovrà pagarmi per averlo voi condannato ». Rispose il discepolo: « Giudici ad ogni modo non dovrò oggi soddisfare al mio Maestro; perocchè o vincerò la causa, e non dovrò pagare avendomi voi assoluto; o perderò, e non dovrò pagare, perchè ancora non avrò vinta una causa, che è la condizione pattuita a soddisfarlo ».

§° 6° *Dell' Induzione e dell' Analogia*

164° L' induzione è quell' argomentazione in cui affermasi universalmente di tutto un genere quello che erasi parzialmente predicato di ciascuna specie, ovvero di ciascuno individuo. Eccone un esempio: « il bambino, il fanciullo, il giovanetto, l' adulto, il vecchio, il decrepito, tutti hanno i loro malanni; dunque tutte le etá dell' uomo hanno i malanni loro ». L' induzione è diversa dall' analogia; perocchè questa consiste nell' argomentare dal simile al simile, mentre quella è riposta nell' inferire dalle parti al tutto, dal particolare all' universale: la prima conchiude talvolta a certezza, la seconda conduce sempre a sola probabilità. Osserviamone gli esempî. Dicendo nell' induzione che tutte le età dell' umana vita hanno i loro malanni, noi esprimiamo una proposizione generale, la cui verità dipende dalla esatta enumerazione del-

le singole età dell'uomo; epperò affermata infelice ciascuna età, può senza dubbio di sorta conchiudersi che tutte sono infelici. Che se i casi singoli non si fossero potuti esaminare, qualunque conclusione, sia conforme, sia difforme al caso, sarebbe stata illogica. Imperocchè, postone falso uno solo, la conclusione o negherebbe con la sua universalità la verità di quell' uno se fosse conforme ai primi, o distruggerebbe la verità di questi, se contenesse l' affermazione di quello. Così se io dico: « la giovinezza è età felice; dunque tutte le età dell' uomo sono felici »: questa conclusione, anche posta vera la sua premessa, potrebb' esser falsa, se si trovasse che la vecchiezza è infelice. E se, viceversa, si fosse detto: « la fanciullezza, la virilità, la vecchiezza, sono misere; dunque tutta la vita umana è misera »: questa conclusione, posta per vera l' infelicità de' tre tempi distinti nella premessa, sarebbe falsa, se si trovasse felice ed avventurosa la sola giovinezza non contemplata nell' antecedente surriferito. Argomento d' analogia è il seguente: « l' acqua, il vino, la birra tolgono la sete; dunque tutti i liquori la tolgono ». Come vedete, questo argomento conchiude dal particolare, e suppone mentalmente questo principio che « effetti simili arguiscono cause simili: però la falsità sua dipende in molti casi da ciò, che il simile, essendo diverso dal medesimo, può dare e non dare i medesimi effetti; epperò dalla semplice possibilità mal si conchiude alla certezza

della realtà concreta e sussistente.

165' Queste ultime parole ci fanno accorti che l'analogia è diversa dall'induzione. Questa si ha nel conchiudere o il tutto dalle parti enumerate, o le leggi generali dell'operare identico degli esseri simili, o le specie dagl' individui, o i generi dalle specie; mentre quella riguarda sempre il simile, e passa o da individuo ad individuo e da specie a specie, o da individuo a specie e da specie a generi. Quindi l'induzione è certissima quando i membri sono completamente esposti, ed è probabile negli altri casi; ma l'analogia è sempre probabile, perchè poggia solo nelle nude simiglianze. E qui tre cose fannosi manifeste. La prima conferma ciò ch'è detto di sopra intorno al sorite, che cioè lo spirito può talvolta ascendere dal particolare all' universale, quantunque la sua natura lo meni a conchiudere sempre dal generale al particolare. La seconda manifesta che l'analogia, consistendo nell'espettazione di casi simili, suppone l'induzione che ha già esaminati fatti molteplici, ed inferita da essi la regola generale. La terza finalmente dichiara che l'induzione esige medesimezza di circostanze; mentre l'analogia sta contenta alla mera simiglianza. Diremo nel metodo di osservare alcune altre cose relative alla presente materia: ora si vuol soggiungere una breve parola intorno all' esempio.

§ 7° Dell' Esempio

166° L'esempio è una specie d'analogia, in cui si conchiude dall' individuo all' individuo, o da più individui ad un solo o a molti individui; come p. e. « i sette Sapienti di Grecia potettero venire in tanta fama coltivando le filosofiche discipline; perchè mai usando io ai medesimi studii, non potrò procacciarmi la stessa gloria » ? Potremmo anche dire nella conseguenza *noi* e nell' antecedente mettere il nome di un solo sapiente. L'esempio suppone che cause simili dànno effetti simili, e viceversa; e questo principio è la maggiore dell' argomentazione che nella induzione è sempre un entimema. La conseguenza puó essere o dal pari, o dal più al meno, o dal meno al più. Esempio 1:° « tu puoi esser ricco; dunque posso anch'io ». Esempio 2:° « non è lecito agl' inferiori essere inurbani; dunque neanche ai superiori». Esempio 3:° « i Pagani rispettavano l' ospitalità; dunque molto piú la dènno rispettare i Cristiani».

La maggior parte delle cose anzidette riguarda la legittimità della deduzione, la quale dipende dallo avveramento del rapporto fra i giudizî; ma fin dal bel principio notammo potersi nei raziocinî considerare la verità non pur della forma che è costituita dal nesso, ma anche della materia. È dunque ora a sapere che la legittimità della sola forma costituisce la rettitudine di argomentare; ma la verità della deduzione si dipende ancora dalla materia

obbiettivamente vera, che raziocinando si può spesse fiate argomentare con rettitudine, ed intanto non pervenire al vero, a cui non si giunge che a mezzo di rigorosa dimostrazione, la quale è differente assai dal semplice argomento. Ma parliamo di essa distesamente; e, divisate sue specie, esponiamone le leggi ed i principî.

CAPITOLO 3°

DELLA DIMOSTRAZIONE.

167° Divideremo in tre articoli il presente capitolo: discorreremo nel primo la natura della dimostrazione e le sue specie: diremo nel secondo delle sue leggi e de' suoi principii: tenteremo nel terzo la riduzione di essi principii.

ARTICOLO 1°

NATURA DELLA DIMOSTRAZIONE E SUE SPECIE.

168° Conchiudere da principii concessi, o posti senza riguardo alla loro verità, dicesi argomentare; inferire da principii veri chiamasi dimostrare. La natura dunque della dimostrazione consiste nella verità dei principî e delle conseguenze insieme. Or noi possiamo giungere a renderci ragione della verità di

qualsivoglia tesi o con un solo sillogismo, o con molteplici argomentazioni, sì nella forma, e sì nella materia verissime. La disposizione di quell' uno o la serie ordinata di que' molteplici raziocinî onninamente veri dicesi dimostrazione. Essa è *diretta* o *indiretta, a priori* od *a posteriori*. È diretta quando prova la tesi in questione stabilendo que' principii di cui è prossima o remota illazione la verità che si cerca raffermare: così se alcuno volesse per dimostrazione diretta arguire la semplicità di nostra anima, dovrebbe anzitutto porre in luce che in lei non hanno luogo parti reali e distinte; perchè solo dall' essere un obbietto qualunque scevro di parti si deduce rigorosamente che è semplice: onde dovrebbe dire: «tutto ciò che non ha parti è semplice; ma l' anima umana non ha parti; dunque essa è semplice». È indiretta la dimostrazione se, a stabilire la verità di un giudizio, mostra l' assurdo che seguirebbe dall' ammetterne il contrario: tale è la seguente dimostrazione della vita avvenire: «se non esistesse un' altra vita futura dovrebbe disprezzarsi la virtù ed amarsi il vizio; perocchè in questo mondo spesso vedesi quella gittata nella polvere, e questo levato in trono; ma il nostro animo ripugna per natura a disprezzare la virtù che lo nobilita, ed amare il vizio che lo degrada; dunque esiste una vita avvenire, in cui dovrà premiarsi la virtù bersagliata, e punirsi il vizio careggiato». La dimostrazione poi dicesi *a priori* se dalla causa discende a provare

l' effetto, come nel seguente entimema: « il sole già da pezza rifulge nel cielo; dunque la terra è già sgombra delle tenebre notturne». Se in questa specie di dimostrazione l' effetto non segue necessariamente la cagione, abbiamo un' argomentazione che può riuscire nel falso, e non già una dimostrazione che giunge sempre al vero. Eccone un esempio: « i Re si cibano di squisite vivande; dunque morranno presto»: dalla squisitezza dei cibi non dipende nè il produrre la vita, nè l' accorciarla. Appellasi da ultimo dimostrazione *a posteriori* quella in cui dall' effetto si argomenta la cagione; e però questa è ascendente, mentre quella *a priori* è discendente. Esempio: « esiste questo mondo; dunque esiste Dio Artefice suo ».

169° Ma quì fa mestieri notare due cose. La prima è che le sole proposizioni necessarie ed apodittiche dànno una dimostrazione ineluttabile, mentre le proposizioni contingenti, ipotetiche, e relative conducono a conclusioni probabili, ipotetiche e relative. La seconda, che nella dimostrazione *a priori* il principio è sempre logicamente anteriore alla conclusione; mentre in quella *a posteriori* è sempre logicamente presupposto. Quindi, rigorosamente parlando, la dimostrazione *a priori* non muove solo dalla cagione all' effetto, ma anche dall' anteriore logico al logico consecutivo; e, viceversa, la dimostrazione *a posteriori,* non pure ascende dall' effetto alla cagione, ma più soventi dal posteriore logico risale

all' anteriore rispettivo.

170° Alle specie suddette sogliono aggiungersi due altre; l'una *ad hominem*, e l'altra *ad veritatem*: ma esse non possono avere luogo in questa nostra classificazione. Imperocchè avendo noi posto a fondamento il principio che la dimostrazione dee partire da premesse vere e giungere ad illazioni verissime, abbiamo con ciò implicitamente affermato ogni dimostrazione essere *ad veritatem* e non poter essere *ad hominem*, ossia fondata su le opinioni false dell' avversario. Nè ci si dica aver noi detto che certe dimostrazioni conchiudono a probabilità e non a certezza; mercecchè altro è dire che i principii possono essere o veri o probabili, secondo che si argomenta per deduzione od induzione; ed altro è affermare che il principio possa essere anche falso, perchè è professato dall' avversario. Quello che è di vero in questa specie di argomentare non è già nella bontà della causa, ma nell' indole del cuore dell'uomo che spesso si lascia condurre al vero per la vergogna ingeneratagli de' proprî errori. Essa è dunque un' argomentazione capace a disporre l' avversario a meglio por mente alla dimostrazione, ed intenderne il valore, ma non sarà mai una dimostrazione vera; mercecché può essere falsa la sentenza dell' avversario, e non però vera la nostra che può essere contraria e non contraddittoria alla sua.

171° Che se ogni dimostrazione deve giungere al vero partendo da un altro vero,

conseguita manifestamente ciò che dicemmo su' l primo limitare dell' Ideologia, che cioè indegno è di essere ammesso a ragionare chi nega pervicacemente l' esistenza del vero o la virtù delle sue proprie forze atte a conquistarlo (num° 2°). Ma non vuolsi collocare nella schiera degli Scettici anche coloro che dubitano a tempo, e solo per ragione di metodo. Questa specie di dubbio, che ha per autore Cartesio, dee sottostare ad ogni questione; e però la dimostrazione, che esige un primo vero come punto di partenza, richiede primamente il giudizio possibile in senso contraddittorio intorno alla questione proposta. Ponete infatti che io voglia dimostrare che l' uomo è libero: ognun vede che non potrei riuscire all' intento, nè s' io negassi ogni principio vero, nè s' io tenessi per certo ch' egli è, o no, libero; ma ben giungerei allo scopo riconoscendo l' esistenza di un primo vero da cui muovere, e la possibilità de' due seguenti giudizî: « è possibile che l' uomo sia libero; è possibile che l' uomo non sia libero ». E basti sin qui della natura, e delle specie della dimostrazione: diciamone ora le leggi ed i principii.

ARTICOLO 2°

Leggi e principii della dimostrazione

172° Si è detto non potersi dimostrare

che l' uomo sia libero senza ritenere come possibile tanto il giudizio che afferma, quanto quello che nega la libertà umana. Che vuole mai dir ciò? forse questo che cioè chi piglia a dimostrare un vero debba ignorarlo? ed allora come lo dimostrerebbe? Non andiamo raccogliendo obbiezioni molteplici intorno a cosa che dilucidata alquanto diverrà evidentissima. Due casi possono darsi nella dimostrazione di un vero, o che esso non sia capace di dimostrazione, o che, essendone atto in se medesimo, non è tale rispetto a coloro cui vuolsi dimostrare. Fate ragione che la proposizione da dimostrare esprima tale una verità che non sia contenuta in alcun principio di cui possa dirsi illazione. Essendo proprio del dimostrare dedurre come conseguenza un vero da un altro che lo contiene, quella proposizione, che supponiamo non essere contenuta in altra, non avrà principio; e però non potrà essere materia di dimostrazione alcuna. Questa è dunque impossibile, se la verità da dimostrare è suprema; e rendesi inutile per gli assiomi che sono veri evidentissimi. Inoltre scopo del dimostrante è accertare il vero o a se medesimo, o agl' intelletti di coloro in grazia de' quali affatica ad apparecchiare gli argomenti della sua dimostrazione. Or ponete che tanto l' uno quanto gli altri sieno per ragioni validissime certi di una verità; non saria massima stoltezza pigliarla a dimostrare? Sì certo; perocchè sarebbe lo stesso che portar legne al bosco e nottole ad Atene. È que-

sto adunque un altro caso in cui la dimostrazione è inutile. Però sorge chiarissima la prima sua legge di porre lucidamente lo stato della questione intorno la verità da dimostrare; mercecchè, se non s'intende ciò che deve provarsi, è impossibile trovarne i principî che valgono a confermarla. Se non che soventi la questione in parola è di sua natura così complessa, che niuno riesce a porgerne il senso genuino senza scioglierla della sua complessione. Conseguita da ciò la seconda legge la quale prescrive di dividere la questione principale nelle sue subordinate e tutte completamente esporre con chiarezza, affinchè dalle singole pruove delle parti si mostri intera l' ultima ragione del tutto. Ma le dette due leggi, come vedete, riguardano piuttosto il modo di venire preparando la dimostrazione che il metodo di fornirla. Però vuolsi notare che ogni dimostrazione abbisogna di principii non solo più noti del concetto che deesi provare, ma tali in se medesimi da doversi ritenere per veri. Senza la prima qualità, nonchè far luce alla questione, la renderà più oscura ed intrigata; scevra della seconda menerà nel falso, non potendo il vero contenersi in altro che nel vero. E qui, avendo già svolte a sufficienza le leggi del dimostrare, lasciamo a' retori ed agli estetici discorrere la maniera di rendere lucida e bella l' espressione della verità, e procediamo senz' altro a noverare i principî supremi dell' arte dimostrativa.

173° Otto principii sono comunemente noverati: il primo è detto di cognizione, e si esprime cosí: «l' essere è»: il 2° è detto d' identità, e si propone in questa forma: « ciò che è, é » : il 3° é il principio notissimo di contraddizione che suona così : « ció che é non può essere ciò che non è »: il 4° è di mezzo escluso, e si formola così : « o è , o non è » : il 5° è quello di sostanza, e si manifesta così: « o è sostanza o accidente »: il 6° è quello di causalitá, e viene significato così:« o è causa o è effetto »: il 7° è di ragione sufficiente, e si concepe così:« ogni effetto ha nella causa la sua ragione»: l' 8° è di finalità, e si dinota così: « ogni mezzo è diretto al suo fine, ed ogni fine richiede il suo mezzo». Tutti i detti principii, tranne quello di mezzo escluso e di contraddizione che abbracciano la forma affermativa e negativa insieme, tutti dico possono variare nella espressione, e addivenire negativi nel modo seguente: 1° «il non essere non è»: 2° « ciò che non è, non è »: 3° « ciò che non è, non è nè sostanza nè accidente »: 4° « non è causa senza effetto, nè effetto senza causa»; perchè ciò che é, è o causa o effetto; e ciò che non è, non è nè causa nè effetto: 5° « nulla è senza ragione sufficiente »: 6° « non è mezzo senza fine, nè fine senza mezzo ». Non tutti i sopradetti principii possono indistintamente adoperarsi come fondamento d' ogni dimostrazione; mercecchè soventi una proposizione piglia più luce dall' uno che dall' altro; secon-

do che è più o meno immediatamente subordinata a questo o a quello. Quindi nasce spontanea la ricerca se cosiffatti principii sieno tra loro indipendenti, o sì collegati insieme che possano subire una riduzione. Intorno a che noi pensiamo poter essi ridursi; e però ci piace esporne e ragionare il modo nell' articolo seguente.

ARTICOLO 3°

Riduzione de' suddetti otto principii ad un solo

174° In ogni ragionamento uno sempre ed invariabile è il principio supremo che dà luce a tutte le verità, ma non è esso però che si esprime immediatamente in ogni argomentazione. Siccome i generi così i principii si distinguono anche essi in inferiori e superiori; secondo che hanno maggiore o minore comprensione od estensione. Quelli che ne hanno meno sono appunto gl' inferiori; e quello che ne avesse tanta, quanta nessun altro, sarebbe appunto il supremo. Che se questo non fosse un solo, bisognerebbe allora riconoscerne molti, e l' uno indipendente dall'altro, appunto perciò che niuno s' inchiuderebbe a vicenda. Tentiamo la riduzione. E prima di tutto è da ricordare che la cognizione *l' Ente crea l' esistente* è assolutamente ne-

cessaria ad avere qualunque altra conoscenza. Or quel principio nell' ordine intuitivo suona « l' essere è, ed è creante l'esistente». Lasciando il secondo emistichio e rimanendoci alquanto in su'l primo, ognun vede che esso nell' ordine riflessivo si traduce in quest' altro: « ciò che è, è ». Facciamo, se è possibile, di ridurre tutti gli altri a quest' ultimo, che dicesi d' identità. Dico a quest' ultimo 1° perchè i principî della dimostrazione debbono cercarsi nell' ordine riflessivo cui ella appartiene; 2° perchè, tolta la diversità di ordine, il principio di cognizione e quello d' identità sono la medesima cosa, non essendo di più nell' ultimo che solo un atto mentale di astrazione, che non si trova nel primo. Ora il principio di contraddizione non differisce sostanzialmente dai due primi, salvo in questo che gli abbraccia entrambi in una sola formola, come è manifesto a chi ben lo considera. Imperocchè quando diciamo: « ciò che è, non può essere ciò che non è » che altro mai si afferma da noi oltre il rapporto tra la forma affermativa e negativa del principio d' identità e di cognizione? E proseguendo osserviamo di vantaggio che il principio di mezzo escluso, affermando doversi ritenere o l' una o l' altra delle due parti onde risulta l' unità della forma di contraddizione, non è rigorosamente parlando che l' espressione riflessa ed esclusiva di esso. Infatti dicendo «ogni cosa o è o non è», dimostrasi che l' obbietto del nostro pensiero o è il positivo, cioè

«l' essere è», ovvero il negativo « il non essere non è ». Laonde siffatto principio scioglie la forma di quello di contraddizione ; la riduce alla doppia espressione — affermativa e negativa — di quello di cognizione, e dinota che ogni atto di pensiere ha per termine o l' essere direttamente conceputo, o il nulla inteso come negazione dell' essere. Ecco dunque quattro principii ridotti nell' ordine diretto a quello solo di cognizione, e nell' ordine della riflessione a quello d' identità.

175° Or prima di procedere oltre nella riduzione, difendiamo la legittimità del nostro operato. Niuno si oppone quanto al rapporto stabilito tra il principio d' identità e quello di cognizione; ma infinita direi è la contesa fra gli stessi Sensisti e Psicologi nel subordinare i due principî d' identità e di contraddizione. Gli uni credono quest' ultimo conseguenza di quel primo, e gli altri per converso reputano il primo conseguenza dell' ultimo. Se si ponderi la forza delle ragioni nel modo che le sostengono gli uni contro degli altri , non è possibile decidere la lite. Dicono gli amanti del principio di contraddizione ai difensori di quello d' identità: perchè mai ciò che è , è ? certo per questo che non può una cosa essere e non essere nello stesso tempo: dunque, conchiudono, è il principio di contraddizione che dimostra quello d' identità ; epperò questo deve sottordinarsi a quello. Come sapete voi, gridano contro essi i fautori del principio d' identità, come sapete voi che non può

una cosa essere e non essere nello stesso tempo? voi non sapete ciò, se non per questo, che cioè conoscete che quello che è, è, e quello che non è, non è. L' uno e l' altro ragionamento corre spedito, il che prova che i due principî si rischiarano a vicenda. Ma non è questo il modo di conoscere quale di essi è logicamente primo. Bisogna mettersi per un altro cammino, e ripensare se l' umana mente colga prima il positivo, ovvero il negativo. Quando si è visto che questo è posteriore a quello, sarà palese allora che non può nostro intelletto aver conceputo il principio di contraddizione, che è negativo, anteriormente a quello d' identità, che é positivo. Dunque il principio d' identità sta a capo di tutti gli altri fin qui ragionati, e quello stesso di contraddizione si riduce ad esso.

176° Apresi ora scena novella. Ha chi sostiene tutti gli altri principii doversi ridurre a quello di ragione sufficiente; perchè la sostanza ha la sua ragione di essere, la causa la sua ragione di operare, ed il fine la sua ragione di venire desiderato. Non mancano di quelli che dicono tutto doversi ridurre al principio di causa, perchè la ragione dell' effetto e del fine si contiene nell' agente; nè sono pochi coloro i quali da ultimo sostengono che la sostanza contenendo la sua attività, e perciò la causalità e la ragione ed il fine degli atti, tutti i principî dènno inchiudersi in quello di sostanza. Per noi il principio di finalità é subordinato all' altro di ragione suf-

ficiente; imperocchè a quella guisa che ogni mezzo ha la sua ragione nel fine, alla foggia medesima ogni fine ha la sua ragione nell' intenzione dell' agente e nel valore dei mezzi adoperati. Il principio poi di ragione sufficiente sottostà al principio di causalità; imperciocchè in tanto è vero che niuna cosa è senza ragione sufficiente, in quanto che il fattore della cosa che è, non fecela senza disegno e senza scopo. Dunque i due primi si riducono al terzo. Or considerato questo terzo in rapporto al principio di sostanza dobbiam dirlo subordinante, ovvero subordinato?

177° A meglio colorire il nostro intento e dare intero il concetto che pensiamo, ci piace distinguere la causalità nelle sostanze finite e nella sostanza infinita. Nel giro delle cose finite il principio di sostanza si coordina a quello di causa; imperciocchè la ragione di essere delle sostanze finite è nella causalità della sostanza infinita che le evocò dal nulla; non altrimenti che la ragione degli effetti delle sostanze finite è nella causalità di queste. Ma non così può dirsi della causalità e sostanzialitá dell' essere infinito. Non troviamo logica priorità di questi due concetti in lui; dico del concetto di causa e del concetto di sostanza. Imperciocchè l' essere infinito essendo perfettissimo non puó essere sostanza senza che sia causa, ne può essere causa senza che sia sostanza. Questi due concetti in lui ci si affacciano adunque simultaneamente, e l' uno quindi non può nei primi or-

dini della riflessione sottordinarsi all' altro Ma ciò che non è lecito inferire nei primi gradi riflessivi, si può e deesi nei gradi supremi. Facciamo adunque l' ultimo passo che siam capaci di fare nella via dell' astrazione mentale, e dimandiamoci: in quest' ordine altissimo di cognizioni è forse l' essere subordinato all' operare? La ragione dice che no; ed afferma anzi che l' operare dipende dall'essere: dunque la causalità nell' ultima astrazione mentale è preceduta dalla sostanzialità; e però in un' analisi perfetta non il principio di sostanza si riduce a quello di causa, ma sì quello di causa va ridotto al principio di sostanza. Or che è a dire del principio di sostanza e di quello d' identità? È ciò l' ultima cosa che ne rimane ad esaminare: vediamola.

178° Il principio di sostanza è la vera espressione riflessa della formola negativa e positiva del principio di cognizione; e tra l'uno e l' altro corre questo divario, che il primo afferma soltanto che l' essere è, ed il secondo aggiunge ancora ciò che l' essere è in sè stesso. Il principio di contraddizione dichiara ciò con ogni evidenza. Esponiamo di fatto il principio di sostanza: « non è qualità senza sostanza ». Queste parole significano che la qualità dell' essere non è senza la virtù dell' essere medesimo. Con la voce qualità si accenna adunque alle modificazioni o proprietà dell' essere; e si afferma però l'essere stesso. Or non sarebbe contraddizione porlo insieme e negarlo? e certo l' essere sarebbe af-

fermato e negato da chi asserisse le qualità del medesimo e ne inficiasse l' inerenza nella virtù od energia della sostanza. È chiaro quindi che anche il principio di sostanza si riduce a quello d' identità; e però può sostenersi uno solo essere il principio fondamentale di ogni dimostrazione.

179° Si dirà: e dov' è l'identità in questo giudizio? l' effetto suppone la cagione: dove in quest' altro? l' *Ente* crea l' esistente: dov' è l' identità per dir tutto in una sola parola, dov' è l' identità in tutti e singoli i giudizî sintetici *a priori?*

180° L' obbiezione esposta sembra grave a moltissimi; ma ella si scioglie di leggieri se da una parte si rifletta che in ogni specie d' argomentazione basta l' identità parziale, e si osservi dall' altra che nei succennati giudizî l' identità almeno parziale non manca mai. Di fatto che significa quel giudizio: « non è effetto senza cagione » ? Esso significa che l' essere che comincia ad esistere suppone l'essere per cui esiste. Bisogna dunque cercare se tra l' effetto e la cagione sia nesso che mostri qualche identità tra il soggetto che esprime la causa, e l' attributo che esprime l' effetto con la sua relazione alla causa. Ora egli è certo che il principio di causalità si contiene in questa proposizione: *l' Ente crea l' esistente.* Certo è del pari che non può essere fra due idee maggiore diversità di quella che intercede tra l' *Ente e l' esistente.* Ebbene quantunque essi due termini sieno in u-

na distanza infinita; pure il giudizio che ne esprime la relazione contiene l' identico ed il diverso, e rende ragione della certezza delle umane cognizioni. Poniamo sotto forma equivalente il medesimo giudizio, ed invece di dire l' *Ente crea l' esistente* diciamo: *l' Ente è creante l'esistente.* L' identità tra il soggetto e l' attributo di questa proposizione è manifestissima. Imperocchè chi è mai quel *creante l' esistente?* Non è forse il medesimo *Ente ?* Certo sí. E di fatto la proposizione «l' *Ente è creante l' esistente*» è del tutto controvertibile in quest' altra: *il creante l' esistente è l'Ente.* So che il termine *creante l' esistente* esprime l' altro con qualche determinazione cui quest' altro non manifesta di per sè con la sola voce *Ente.* Ma ciò appunto é mirabile. Imperocchè dall' una parte l'identitá non si esclude, essendochè esprimere una cosa con un'aggiunta è sempre esprimere la cosa stessa; e dall' altra l' aggiunta posta esprime il diverso, e salva la scienza dal Panteismo che tenta distruggerla. Adunque il principio d' identità è l' unico supremo; e le obbiezioni tolte dalla natura dei giudizi sintetici *a priori,* non che poterlo infermare, l'afforzano anzi e vie maggiormente lo convalidano. Discorsa la dimostrazione, cerchiamone i fini logici.

CAPITOLO 4°

TELEOLOGIA LOGICA

181° Fu avvertito di sopra che la dimo-

strazione tende di sua natura ad accertare il vero o all' intelletto medesimo del dimostrante o a quello degli altri spiriti cui l' argomento è diretto. Or siccome spesso il valore dei principii non è tale che possa menarci a certezza; soventi chi ragiona s' inganna esso medesimo; e non di rado può volere trarre altrui in inganno: così i fini logici, intesi a raggiungere in virtù dell' arte dimostrativa, sono molteplici, e dànno luogo a diverse considerazioni. Vuolsi dunque innanzi tutto tener conto dello stato dell' anima, in cui si è prima la dimostrazione, e di quelli che si possono poi essere acquistati. Divideremo quindi il presente capitolo in tanti articoli diversi. Diremo nel primo come uscire dallo stato d' incertezza e di dubbio: nel secondo come passare allo stato d' opinione e di probabilità: nel terzo come pervenire a quello di certezza: nel quarto come liberarci dagli errori o inconsciamente abbracciati e ritenuti in buona fede, o propostici da persone che per semplicità, o malizia adoperano a trarre in inganni.

ARTICOLO 1°

LEGGI DELL' INCERTEZZA E DEL DUBBIO

DELL' OPINIONE E DELLA PROBABILITÀ

182° Che l' uomo possiede la certezza diretta e naturale di molte verità note per co-

gnizione volgare la è cosa risaputissima, che non ammette alcun dubbio. La Filosofia non dà nè può togliere onninamente certezza siffatta; ma ella anzi è costretta a riconoscerla ed afforzarsene. Indarno lo Scettico raccoglie moltip'icità di sentenze e d' opinamenti opposti e contraddittorî per conchiudere che nulla è stabile e certo, nulla inconcussamente vero. Il buon senso si ride de' filosofi e l' umanità continua a credere e sperare. Se non che la scienza ontologica dimostra l' esistenza di più veri pertinenti a doppio ordine di realtà distinte e diverse; e conferma così vittoriosamente ed in modo ineluttabile la naturale certezza ond' è dotato chiunque non tarpò le ali al proprio ingegno, nè imbragò la purezza del cuore nella lurida fogna di dottrine che solleticano il senso per sottomettergli la ragione. Ufficio adunque del vero filosofo è tenere per inconcusso il fondamento della naturale certezza, e dare opera con lo studio delle ultime ragioni a spogliarsi dei vani pregiudizî ed accertare a sè ed agli altri scientificamente le primitive e le derivate cognizioni. Peró deve egli non risparmiare a sè fatica alcuna per conoscere in ogni questione il giudizio vero che vuolsi pronunziare; evitare studii confusi ed analisi impazienti; ed aiutare la debolezza del proprio ingegno con i mezzi tutti d' osservazione. Che se, meditando, non iscorge alcuna ragione per solvere il quesito proposto, non dee vergognare di dire ingenuamente: non so: perchè mag-

giore è l' onta e più grave il danno di affermare l'errore, che confessare con ischiettezza la propria ignoranza. Ma se alcuno vede possibile il giudizio, ed intanto non sa determinarsi pel sí o pel no; deve egli sospendere indefinitivamente l' assenso, finché per nuove riflessioni non possa giudicare con verità; o deve esprimere il suo dubbio dicendo: *forse*, o parole simili.

183° Le leggi poi della probabilità sono di maggiore rilievo; perocchè non basta affaticare l' ingegno in esercizî di svariate riflessioni per uscire d' incertezza e di dubbio; ma fa d' uopo saper ben calcolare motivi e ragioni per mettere a confronto le diverse opinioni, e vederne l' eguale o maggiore, minore o massima probabilità loro. Vuolsi adunque sapere anzi tutto che le ragioni possono essere esaminate o nel loro numero, o nel valore razionale: vederne il numero dicesi calcolo matematico; pesarne il valore dicesi calcolo dinamico. Facile é calcolare se le ragioni che militano per una dottrina sieno di numero uguale, maggiore o minore di quelle che ne sostengono una contraria; epperò unica legge al proposito è questa: « non istancarsi di bene esaminare l' una e l' altra di due sentenze opposte, nè porre nell' una maggiore studio che nell' altra per opinioni preconcette o per vana pompa di un nome reso più o meno famoso, che propugna questa e non quella dottrina ». La difficoltà massima é nell' osservare l' intrinseco valore razionale di

ciascuna ragione; imperocchè a fare ciò é necessario avere intelletto perspicace e colto, il quale valga a cogliere tutte le relazioni che una ragione possa avere in rapporto alla sua tesi. A ciò le regole sono impotenti e non soccorron punto: l'ingegno cui diè natura, e la perspicacia, che gli accrebbero esercizî continuati, possono fare che alcuno penetri quanto è possibile nelle viscere delle questioni, ed analizzando soggetti ed attributi, ne trovino ragioni convenienti. Quando queste saranno con quale si voglia mezzo rinvenute, abbiate allora fisso l'occhio alla regola seguente per determinarvi a favore del loro maggior numero o del valore piú forte. Vale piú una sola ragione che dimostri con evidenza, che cento le quali sieno soltanto probabili; ed è a fare più conto d'una ragione che mostri con molta chiarezza e probabilità, anzi che di mille altre che fossero incerte e dubbie. Un solo Sansone atterrò più mila Filistei. Che se esse avranno tutte uguale valore intrinseco, bisogna in tal caso stare per la sentenza sostenuta dal maggior numero.

ARTICOLO 2°

Leggi della certezza

184° Alcuni Logici cercando i motivi della certezza li divisero in sufficienti ed insufficienti. Noi abbiamo notato (num. 100) che

la certezza deve escludere ogni dubbio; epperó non solo non possiamo al proposito riconoscere indizî insufficienti, ma le leggi, delle quali dobbiamo qui discorrere, vogliamo fondate solo sopra motivi validissimi. Or essendo che obbiettivamente le ragioni inducenti] a certezza assoluta escludono la possibilità del contrario, e quelle che inducono a certezza relativa la suppongono sempre; si vede chiaro che obbiettivamente la certezza assoluta ha valore più inconcusso della relativa. Inoltre essendo la certezza relativa morale-storica, o fisica, e poggiando la prima su le leggi del giusto e dell' onesto, e la seconda su quelle dell' ordine mondiale; nasce questione se debba il valore obbiettivo della prima, o piuttosto della seconda reputarsi maggiore. A risolverla fa uopo riflettere che le leggi mondiali non possono mutarsi dall' uomo, ma ben possono cangiarsi da Dio; mentre le leggi morali non possono alterarsi da Dio, e gli uomini hanno potere di trasgredirle, ma non già d' immutarle. Quindi è molto più facile che l' uomo trasportato dalle passioni faccia guerra al vero ed al giusto, anzi che Dio operante sempre con inalterabile sapienza sospenda a tempo il corso degli eventi mondani. Or siccome la certezza morale-storica poggia su la rettitudine dell' uomo, e non sopra l' inalterabilità del vero e dell' onesto; così obbiettivamente essa ha minor forza, a nostro parere, che non la certezza morale-fisica, la quale non è soggetta all' arbitrio umano, ma alla sapien-

za di Dio. Sin qui delle leggi della certezza obbiettivamente considerata: aggiungiamo quelle che la riguardano come subbiettiva.

185° Ed anzi tutto vuolsi notare che le leggi subbiettive sono a considerare o nello stato dell'anima che è certa delle verità conosciute, o nella natura delle facoltà con cui sonosi appresi i veri onde si è certi. Nel primo senso la certezza non ha gradi; perocchè tra non temere e temere di potersi ingannare non c' è alcun mezzo; e quindi o la mente non teme di errare, e possiede certezza; o paventa, e non ha certezza alcuna. Ma nel secondo senso abbiamo nella certezza varietà di gradi, ed è però pregio dell' opera considerarla partitamente. Or dico che tanto maggiore essendo nell' anima la certezza delle singole cognizioni, quanto minore è la possibilità di errare nelle potenze che le apprendono, giova anzi tratto presentare come in uno schema le specie de' veri e le rispettive facoltà mentali. Uno adunque é il vero, ma infiniti i concetti assoluti e relativi (80 *e seg.*). L' intelletto e la ragione presiedono a tutti; ma essendo questi molteplici e diversi, quelle due facoltà sone soventi aiutate e sorrette da altre nostre potenze. Si disse (41—111) che i giudizî dividonsi in puri ed in empirici: ciò significa che le verità si distinguono in verità di ragione, ed in verità di fatto. Le prime sono o dirette o discorsive (42-81 *e seg.*), ed alcune sono principî, alcune son conseguenze: le seconde si partono in fatti interni ed esterni, e

di quelli ci fa accorti il senso intimo, di questi gli organi sensorî. E siccome i veri di fatto esterno appartengono parte al mondo fisico, e parte al morale; così l'autorità soppe-risce al difetto de' sensi, e ne fa consci di quanto avvenne in tempi e luoghi da noi lontani. Posto ciò, veniamo alle leggi rispettive.

186° Delle verità che si apprendono per mezzo dell'intelletto e della ragione, la regola è questa: « negli atti d'intuito ed in quelli d'immediata deduzione da verità puramente razionali lo spirito non può cadere in errore ». Perocchè nell'intuito abbiamo sole cognizioni dirette, nelle quali la mente non aggiungendo nè togliendo alle relazioni dell'oggetto intuito, ma solo ripetendone il giudizio ontologico, non può errare; e così nel raziocinio di nesso immediato non può aver luogo scambio di rapporti, nè quindi errore di sorta.

187° De' veri che si apprendono per l'intimo senso la legge può esprimersi così: « il senso intimo non c'inganna quanto all'esistenza degli affetti varii che succedono in noi »; perchè altrimenti dovremmo dire che essi sono e non sono sentiti, sentiti perchè avvenuti nel senso intimo che ce li manifesta, non sentiti per la strana supposizione che esso intimo senso possa trarci in errore: ma ben può illuderci intorno alla cagione di essi affetti, la quale non cade nel sentimento. Così se tra le tenebre d'una notte oscura verrò percosso, io non errerò nel credermi addolorato; ma potrò errare dicendo che fui percosso da Tizio

e non da Caio con una spranga di legno o di ferro.

188° Rapporto ai veri di senso comune la legge è questa: « quello che tutti naturalmente affermano è vero »: l'umanità non s'inganna. Ma qui per non errare bisogna distinguere il sentimento comune di natura dal consenso universale delle genti: quello riguarda gli assiomi e le verità evidentissime, e come che si fonda su la razionalità umana, é infallibile; ma il consenso universale riguarda ogni credenza ed ogni fatto ammesso, epperò come un errore può propagarsi in una famiglia, così in una società, in una nazione, in tutti i popoli. Se non che essendo difficile, benchè possibile, che tutti errino in cose di fatto, o in idee di conseguenze lontane da' principii; si vuole stare in guardia a non ammettere o rigettare conoscenze siffatte, ed a cercar sempre, per quanto n' è dato, di separare in esse credenze la parte vera dalla falsa. Così nell' Idolatria, sparsa per tutto quasi l' universo, vuolsi distinguere il concetto di Dio dalla pluralità de' Numi: vero quello, falsa questa.

189° Per le verità poggiate su l' autorità divina ed umana daremo le leggi analoghe nel metodo induttivo. Qui fa d' uopo discorrere quelle che riguardano le cognizioni che ne vengono pe' sensi, e che sono le seguenti: 1ª i sensi si limitano a porgerci la materia delle cognizioni; epperó essi, non giudicando mai, non possono errare; tuttavia possono essere occasione all' intelletto a falsamen-

te pensare, quando l' osservazione che preceder deve il giudizio non è fatta con ogni accuratezza. Però la 2ª regola è che i sensi sieno atti a cogliere gli oggetti dell' osservazione, ed integri nel loro esercizio. 3ª Bisogna eziandio che i sensi si aiutino tra di loro, corregendo l' uno gli errori dell' altro con togliere ogni mezzo che si frappone tra l' organo sensorio e l' obbietto analogo. Così posso correggere l' errore occasionato dall' occhio, che mi fa credere spezzato il bastone immerso nell' acqua, o con ritoglierlo dalle onde, o con soggettarlo al tatto, o con l' uno e con l' altro insieme. 4ª Fa uopo da ultimo sottoporre le osservazioni dei sensi al tribunale della ragione, a cui solo spetta portar giudizio su le cose. Così se il disco del Sole ne sembra alla vista più corto di una spanna, non bisogna tener fede ai sensi, cui la lontananza illude, ma alla ragione che aiutata dai calcoli lo dimostra un pianeta di smisurata grandezza.

190° Le leggi finora discorse riguardano i criterii singoli delle singole certezze. Un altro ce ne ha, il quale è supremo, ed abbraccia tutti gli altri. Esso consiste nella luce della certezza obbiettiva; epperò s' identifica con il vero. Infatti norma della verità non può essere altro che il vero medesimo, giusta il detto di S. Bonaventura: noi non giudichiamo la verità, ma secondo la verità. È di qui propriamente che non possiamo avere persuasioni ferme ed immutabili, se non le abbiamo intor-

ro al vero che per cangiar di secoli non cangia natura. È dunque la varia evidenza de' veri che illumina variamente lo spirito; epperò può conchiudersi che il criterio unico della certezza s'identifica con il principio supremo della dimostrazione. Ma è tempo di passare a discorrere il modo di evitare ogni fatta di errori, quelli cioè creduti in buona fede, e quelli che altri volesse maliziosamente propinarci.

ARTICOLO 3°

De' paralogismi e de' sofismi

191° Egli si vuole avere gran cura a distinguere certe argomentazioni che vestite della parvenza del vero sono in sè stesse onninamente false. Si dicono paralogismi, se si fanno per ignoranza; e sofismi, se adoperansi a bello studio di trarre altri in errore. I primi, generalmente parlando, hanno origine dai pregiudizî di educazione e dalla pigrizia che ne fa soventi precipitare gli assensi, ignorare i sensi varii delle parole, onde si generano tanti equivoci, e non osservare le forme di ragionare. 1° Consistono gli equivoci nell' attribuire diversi significati ad una sola voce; e si ha quando si esprime con essa sola diverse proprietà di cose; come: « ogni cane latra; ma una stella è cane; dunque una stella latra ». 2° È pure paralogismo quando dal senso proprio si argomenta al figurato, e vi-

ceversa; p. e. « l'amicizia fa di me e del mio amico una e medesima persona; dunque io posso dire a lui ciò che ho giurato di non dire ad altro ». Il 3° consiste nel far passaggio dal senso diviso al composto, e viceversa; come: « i ciechi vedono; ma Tizio è cieco; dunque vede ». La prima proposizione è vera in senso diviso, cioè quelli che furono ciechi, ora vedono; ma è falsa in senso composto, perchè mentre son ciechi non vedono affatto, nè vedranno mai finchè rimarrannosi ciechi. Viceversa dal senso composto al diviso: « nè i maledici nè gli avari entreranno nel regno de' cieli; ma molti sono maledici ed avari; dunque molti non entreranno nel regno dei cieli ». La prima proposizione è vera nel senso composto, che cioè i maledici e gli avari non entreranno nel regno di Dio sino a tanto che saranno maledici ed avari; ma è falsa nel senso diviso, perchè quelli che furono, ma non sono nè saranno più maledici ed avari, entreranno benissimo nel regno di Dio.

192° Discorriamo alcuni sofismi di pensieri. Il primo è *di troppa estensione*, e si ha quando si attribuisce alla specie ciò che appartiene solamente al genere. « L' uomo è un animale; ma il cervo è animale; dunque il cervo è uomo ». Questa specie di sofisma può consistere ancora nel rendere essenziale una qualità accidentale, e nel pronunziare come assoluto un detto relativo; come: « ogni prato è verde; dunque ancora ne' tempi aridissimi il nostro prato sarà verde ». Il 2° si ha

quando si restringe troppo un significato generale. Laonde peccherebbe di sofisma *di restrizione* chi dicesse: « il delitto è vituperevole quando non è coronato da buon successo ». Il delitto è vituperevole sempre. Il 3° è *di ignoranza d' elenco,* ossia di soggetto. Cadrebbe in tale sofisma chi dovendo provare che le divine scritture sono opere di Dio pigliasse a dimostrare che esse sono infallibili. Il 4° è *d'imperfetta enumerazione,* e si ha quando si attribuisce ad una cosa sola ciò che appartiene al complesso di molte; come: « rubare per soccorrere i poveri è cosa lodevole »: qui per il solo fine, che è onesto, si loda tutto l' atto che è vituperevole. Il 5° è *di falso supposto*; e si ha quando fa dirsi ad uno ciò non che ha detto: onde il proverbio: chi male intende peggio risponde. Cadrebbe in tale sofisma chi dicesse: « l' idea è tutta opera dello spirito, perchè essa non è altro che la possibilità; e la possibilità è solo nella mente ». Dall'essere una cosa in un' altra non siegue che ella sia l' altra: il vino non è la botte che lo contiene. Il 6° è *di circolo vizioso,* e si ha quando per dimostrare una verità ci serviamo di un principio, e chiamato poi a provare quel principio lo proviamo con la proposizione, che prima volevamo dimostrare con quel principio stesso. P. e. « le bestie non hanno intelligenza; perchè non istituiscono paragoni nè fanno giudizii: le bestie non formano giudizî perchè non hanno intelligenza ». Il 7° affine al precedente chiamasi *petizione di*

principio; e si ha quando si piglia per dimostrato ciò che si dovea dimostrare. Peccherebbe di petizione di principio chi, dovendo provare l' origine delle idee, ragionasse così: « il primo giudizio è innato; dunque l' origine delle idee è innata ». Rechiamo in 8° luogo un altro sofisma di pensiero e sia l' ultimo: voglio dire il sofisma *di falsa causa,* il quale si ha quando si scambia l'occasione od il fine con la vera causa efficiente. Si scambia la causa occasionale con la efficiente in questa proposizione: « gli occhi son cagione di errore perchè fanno credere spezzato il bastone immerso in parte nell' acqua ».

193° Resta a dire brevemente de' sofismi di forma. Uno è detto *ad verecundiam;* e si ha quando si pretende che alcuno ceda all' autorità nel ragionare. Così se uno sostenesse una proposizione qualunque, e non sapendo sciogliere le obbiezioni contrarie dicesse: la proposizione che io sostengo è di Platone, è di S. Agostino: cotal uomo si studierebbe falsamente di accàttar fede alle sue parole con la riverenza dovuta a quei Sommi. Il 2° è *ad ignorantiam.* Con esso si vuole far credere vera una proposizione con isfidare l'avversario a trovare ragioni in contrario. L' ignoranza di uno non è pruova della verità di ciò che l'altro asserisce. Il 3° è *ad hominem* con cui si vuol confondere uno con raccogliere subito un errore uscitogli di bocca e dimostrargli con esso che ha torto. Giovenale tenendo falsamente i Gracchi per sediziosi di-

ce: chi soffrirà i Gracchi lamentanti le sedizioni? Il 4° è *delle molte interrogazioni* a cui non può darsi una sola risposta senza dire il falso, o che si risponda affermativamente o negativamente; come: « è vero che tu non menti spesso? è o no vero che non giuri sempre con verità »? Ogni interrogazione esige la sua risposta, e l' esige con certa dichiarazione. L' ultimo è recare una inconvenienza a dimostrare la verità di una proposizione. Così a provare che nella 1ª Ode di Orazio debba leggersi *Te doctarum haederum praemia frontium*, e non già *Me doctarum:* chi dicessero che si offenderebbe Mecenate non riconoscendolo come Poeta, non recherebbero che un inconveniente per prova di legittima interpetrazione; inconveniente che non entra nell' essenza del testo. Laddove argomenterebbero giustamente, e l' argomento direbbesi *dall' assurdo*, se provassero che l' unità dell' ode mancherebbe cambiando il *Me* in *Te*. Son queste le principali forme false di argomentare opposte alle vere che costituiscono la dimostrazione: passiamo ora a dire del metodo di ordinare tutti gli argomenti, veri o falsi ch' essi sieno.

CAPITOLO 4°

Della Metodologia

194° [Ogni dimostrazione suppone atti mentali ordinati in un sillogismo solo o in

una serie di argomenti capaci tutti a conchiudere la tesi pigliata a confermare; epperò nel suo concetto s' inchiude l' idea d' un processo intellettivo dello spirito intorno all' oggetto su cui versa. Côlti gli argomenti e vistane la relazione con la questione da risolvere e stabilire, dee pensarsi a svolgerli in modo che ottengano più efficacemente il fine a cui mirano. Il complesso ragionato di tutte le regole che sono da ciò dicesi *metodo scientifico o scienza del metodo;* e l' uso pratico di esse piglia il nome di *metodo artificiale o arte metodica.* Può il metodo considerarsi o rispetto alle nude forme che adopera o riguardo allo scopo a cui intende. Nel primo senso abbiamo il metodo oratorio, poetico e filosofico; nel secondo il didascalico, l'inventivo ed il dimostrativo. Dell' oratorio e del poetico parlano i retori, del filosofico discorrono i logici là ove spiegano le regole e le leggi sillogistiche. Nostro compito adunque è di esporre qui solamente ciò che riguarda la triplice divisione desunta dal fine cui si mira dimostrando. E perocchè non ci ha particolare che non abbia le sue ragioni ultime nell' universale; perciò la trattazione de' metodi particolari non sarà completa senza l' esposizione anteriore della natura del metodo in genere. Di questo diremo nel 1° articolo; di quelli negli altri tre che seguiranno.

ARTICOLO 1°

NATURA E LEGGI DEL METODO IN GENERE

195° Essendo il metodo la disposizione de' mezzi in ordine al fine, la sua natura consiste appunto nell' attitudine di quelli a raggiungere questo nel modo più facile, chiaro ed efficace. Non è l' uomo dunque che la costituisce, ma è l' essenza stessa delle cose adoperate. Perocchè il fine dall' una parte non può essere arbitrario, essendo imposto dal bisogno di operare conformemente alle leggi che rendono più spedito l' acquisto del Vero; e dall' altra parte i mezzi ancora sono necessarî ed indipendenti dal voler nostro. Quello che possiamo noi è la preferenza di alcuni piuttosto che degli altri fra i molti acconci ad un intento; ma l' attitudine loro è posta nelle forze della natura che noi ben possiamo governare, ma padroneggiare non mai. Or cadendo la scelta nel dominio della riflessione, non ha, nè può aver luogo nel periodo della cognizione diretta. In tale stato è la natura stessa dello spirito umano che, svolgendo inconscio le sue potenze, coglie il vero senza fallire; perchè non entra in esercizio la volontà libera che può venir meno, ma l' istinto il quale, come quello che è cieco e fatale, opera sempre conforme ai disegni del Creatore. Quindi nella conoscenza diretta, la razionalità umana siegue sua indole, e giun-

gendo sempre al possesso del Vero, dimostra a fatti che, a non errare nell' ordine riflessivo, fa uopo che il metodo scientifico sia quanto si può conforme al naturale.

196° Or la natura non procede a caso, nè cammina a salti; ma seguendo spontanea l' operare della Sapienza divina, passa dal facile al difficile, dal noto si avanza a cogliere l'ignoto, e sempre e dovunque integra a poco a poco le sue cognizioni. Di che è evidente quanto debba reputarsi falsa la divisione fatta in senso assoluto di metodo analitico e sintentico. L'analisi e la sintesi sono due mezzi della riflessione, che non può giovarsi solo dell' una o dell'altra, ma deve adoperarle amendue; perchè la sola analisi fa conoscere le parti e non il tutto, laddove la sola sintesi porge il tutto confuso ed indistinto senza lucidezza di parti. Essa partizione potrebbe quindi ritenersi a dinotare il principio da cui si muove, ed il termine a cui si giunge: perocchè l'analisi muove dalla divisione del tutto nelle parti e finisce nel riconoscere il tutto dalle parti distinte; e per converso la sintesi muove dall' apprensione del tutto, e procedendo di parte in parte s' arresta nel completo esplicamento di ciascuna. Ecco dunque in genere la legge d' ogni metodo: « si fissi lucidamente lo stato della questione, si esamini secondo la natura stessa della cosa, e procedendo or dall' analisi alla sintesi, or dalla sintesi all' analisi si tragga dal noto il vero ignorato ». Cerchiamo ora le

leggi del metodo didattico.

ARTICOLO 2°

Del metodo didattico e delle sue leggi

197° Niuno inventa o scopre alcuna cosa, se prima non venne istruito di qualche verità, che serva a lui come face nella invenzione e nelle scoperte. Però è che sebbene rispetto all' insegnante è prima l' invenzione e poi l' ammaestramento; tuttavia riguardo al modo di avere le cognizioni l' ammaestramento precede le invenzioni e le scoperte dell' ammaestrato: perocchè, dovendosi nell' inventare comporre in modo diverso quegli elementi noti, bisogna che essi sieno prima stati appresi per l' altrui magisterio. Di che sieguono due leggi. La prima è che alla trattazione del metodo inventivo va premesso il didattico; e la 2ª che nel metodo didattico vuolsi distinguere le regole dell' imparare da quelle dell' insegnare. Discorriamone brevemente.

§° 1° *Dell' arte di ben apprendere*

198° In primo luogo bisogna consultare l' indole e la potenza del proprio ingegno; chè niuno può sperare grande profitto se fia che collochi sua opera in istudii cui no' l chiamò

natura. In secondo luogo l' ammaestrato deve rifare da sè le dimostrazioni dell' insegnante, che val quanto dire non deve egli l'alunno esercitare la sola memoria, ed in tutt' altro restarsi passivo strumento in mano ai Maestri; ma conviene anzi che egli dispieghi tutta l' attività della propria intelligenza e produca egli stesso in sè medesimo le proprie convinzioni. Soventi nel fare ciò si troverà imbarazzato; ed allora conoscerà la debolezza del proprio ingegno, e ne trarrà questo utile documento: « dovere essere docile nell' ascoltare, instancabile nel riflettere ».

§ 2° *Delle regole dell' insegnare.*

199° Le regole dell' insegnare sono molteplici, e la prima e più generale può formolarsi così: « chi insegna deve essere certo della verità di ciò che dice; avere facile comunicazione nel manifestarla; ed essere mosso a ciò da grande desiderio di propagare il vero ». La mancanza della prima condizione fa in tutto disordinate le idee, ed anche ne' più facondi rende imprecisa e non lucida l' espressione. La deficienza della seconda dà noia al discepolo, e spesso rompe la serie dei pensieri anche in quelli che li avessero prima ordinati nel miglior modo. Il difetto della terza finalmente degrada l' insegnante, e, ridottolo al vile stato di puro mercenario, gli toglie quella energia di spirito che sola può farlo instancabile nel preparare la materia dell'in-

segnamento, sola può renderlo paziente ed amorevole nel compatire ed afforzare la debolezza dell' ammaestrato. L' insegnamento inoltre vuol essere di necessità chiaro, efficace, ordinato e completo. Insegnano i retori come si favelli con chiarezza, precisione, purità e proprietà di vocaboli; e non è d'uopo quindi dire qui di siffatte cose; come neanche è mestieri favellare delle qualità convenienti ai diversi stili, e delle sintassi proprie di ciascuna lingua. Solo ci crediamo in debito di ammonire che nello insegnare lo stile vuole essere piuttosto abbondante; ma non prolisso e soverchiamente stucchevole. Della qual copia di dire è ragione lo stato intellettuale degli addiscenti, che, rudi dapprima, non possono entrare di leggieri nel senso di una sentenza troppo brevemente espressa. Da ultimo giova riandare soventi le verità insegnate e succintamente riassumerle in fine. Se non che altro è il modo di ammaestrare a voce ed altro quello d'insegnare in iscritto. Chi non ha memoria, nè facile comunicativa, come pure chi vuole ricercare le cose per lo sottile, preferisca di scrivere. Ma fuori de' succennati estremi l' istruzione a voce riesce più spontanea e più efficace; perchè primamente il linguaggio familiare viene allora più facile in su le labbra, e secondariamente perchè parlando ci è permesso più che non iscrivendo ripeterci e diffonderci più a lungo su certi punti o più interessanti o più oscuri. Si arroge che la lezione in iscritto è una fredda lettu-

ra; laddove quella parlata è più penetrante; e presenta a chi insegna la facilità di semplicizzare le idee, di appropriare il discorso e di adattarlo alla capacità degli addiscenti; quando egli, oltre il dono della favella, ha ingegno perspicace a comprendere dai volti di coloro che ascoltano se è o pur no inteso.

200° Rimane a dire il modo di rendere l'istruzione ordinata e completa. Intorno a che è mestieri conoscere che l'ordine è di più specie, reale od ontologico, inventivo o logico, distributivo od analitico. Il primo riguarda tutto quello che è proprio del sussistente; ed annota le cose secondo i rapporti che esse hanno nello spazio e nel tempo. Il secondo siegue le vie tenute dall'uomo nella ricerca del vero, delle quali diremo tra poco. Il terzo connette fatti complessivi, o cognizioni complesse; dopo averli distribuito e fatto comprendere che non derivano da una cagione sola. Comunemente si crede, e così pensiamo anche noi, che nell'insegnare approda meglio il metodo sintetico, perchè gli addiscenti non potrebbero da per loro stessi ricomporre le questioni parziali e completare la cognizione, se l'insegnante procedesse sempre e solo analiticamente. Ma vuolsi distinguere l'insegnamento che versa intorno le nozioni elementari di una scienza da quello che deve esporla tutta intera. Il primo riuscirà completo solo che si dichiarino per esso i principi, e le immediate conseguenze, onde risulta quella scienza; l'altro deve far-

ne vedere ogni applicazione ed esaminarne ciascun rapporto. Alcune altre regolé saranno dette nella trattazione degli scritti apologetici, polemici, e scolastici: ora vuolsi passare a discorrere del metodo inventivo, o come altri dicono inquisitivo —

ARTICOLO 3°

Natura e leggi del metodo inquisitivo

201° Siccome non si cerca ciò che pienamente si conosce o del tutto s'ignora; così l' obbietto del metodo inquisitivo è rendere a mezzo della riflessione piene e perfette le conoscenze, scoprendone, tanto nell' ordine delle idee quanto in quello dei fatti, le ultime ragioni. Quindi è che le sue leggi dipendono in parte dalla natura degli atti riflessivi, ed in parte dall' indole della osservazione. Essendosi delle prime discorso distesamente nella teorica de' giudizî, potremmo senz' altro cominciare a dire delle seconde. Pur non di meno crediamo opportuno avvisare qualche cosa intorno all' analisi, e qualche altra circa i fatti. E dico primamente che nello analizzare vuole porsi ogni studio a scoprire le idee intermedie per isciogliere le questioni parziali; si debbono prevedere tutte le difficoltà, e rispondere pienamente a ciascuna; non si dee da ultimo preterire di precisare con ogni cura la dipendenza logica dei

concetti, perchè, dovendo essi, compiuta l'analisi, riunirsi per la sintesi, questa non potrà mai essere fedele se quella non sarà stata fatta con tale ordine che lasci a primo aspetto scorgere e ritenere i rapporti che fanno dividere (num. 185) le idee in verità primarie e secondarie, in principî e conseguenze. In quanto ai fatti poi noto anzi tutto che quelli dell' ordine fisico, non essendo nude possibilità, ma realtà concrete, sensitive e sussistenti, dànno luogo a due specie di veri: gli uni versano intorno a cose esistenti in natura, ma ignote prima della investigazione; gli altri circa obbietti che esistono come semplici elementi, ma per formare un tutto novello debbono variamente comporsi, ed estrinsecarsi. I due vocaboli *scoprire* ed *inventare* dichiarano bene siffatta distinzione; mercecchè le cose di nuovo scoperte, esistevano anche prima, ma erano incognite; mentre le cose inventate, prima dell' invenzione, punto non esistono, ma solo si conoscono in certi elementi che uniti dànno luogo alla nuova creazione, Uopo è quindi dar prima le leggi dell' osservazione e della classificazione; e poi far parola di quelle verità di fatti, che possono essere accertate per mezzo delle due descritte operazioni. Faremo tutto in tre paragrafi.

§° 1° *Dell' osservazione, e della classificazione.*

202° Osservare significa notare con precisione. Quegli adunque sa osservare con giu-

stezza, il quale sa dividere un tutto nelle sue parti, attendere sopra ciascuna, e scorgerne la simiglianza e dissimiglianza. Però bisogna innanzi tutto che l'osservatore si proponga un qualche scopo e proceda con metodo; chè senza scopo non potrà pervenire ad alcuna conseguenza, e senza metodo non gli verrà fatto giammai di essere ordinato. Inoltre fa mestieri avere animo libero, tranquillo e paziente. Senza libertà di animo, nonchè vedere nelle cose ciò che veramente esiste in esse, daremo corpo a quanto ne pingeranno le nostre passioni; senza tranquillità poi e senza pazienza si affrettano le mentali operazioni, e trascurandosi le minime cose, dalle quali pur soventi dipendono i risultati più belli, non si fa altro che riuscire al confuso. Newton pensò le leggi della gravitazione per aver posto mente al cadere di un pomo; e Galileo stabilì la teorica de' pendoli per l'oscillar d'una lampada.

203° Se non che spesso gli atti della natura sono sì fuggevoli che l'uomo non può osservarli a lungo e con pazienza. Allora bisogna riprodurre artificialmente que' fatti e farsi diligentemente ad osservarli. Siffatta operazione dicesi esperimento; e si differenzia dall'osservazione in ciò, che questa attende solo ai fatti prodotti dalla natura, mentre quello opera prima esso medesimo i fatti e poi li analizza. Ora in ogni esperimento fa mestieri: 1° calcolare le minime circostanze di tempo, di luogo, di temperatura, di corpi vi-

cini e simili cose: 2° variare gli esperimenti facendoli ripetutamente sotto diverse forme, con ordine e strumenti diversi. Onde vedete, che non è possibile dar mano agli esperimenti senza prefiggersi uno scopo e senza fare supposizioni credute capaci ad ottenere l'intento. Ogni supposizione ragionevole, destinata ad ispiegare qualche fatto, dicesi *ipotesi*; epperò non meritano tal nome quelle supposizioni che contraddicono a verità evidenti. E che? la ragione de' fatti è tutta nel vero del concepimento e dell' effettuazione, nè può quindi contenersi in cose false o men che probabili. Alle ipotesi di cotal fatta manca la propria ragionevolezza, e volerle adoperare torna allo stesso che perdere tempo. Ma non intendiamo con ciò escluderle tutte; imperocchè quando esse son giuste possono adoperarsi con molta opportunità anche nelle scienze più astratte, nelle quali interviene sovente che le ipotesi riescono a spiegare così lucidamente le cose da divenire veri principî e prendere il nome di tesi. La questione dell'origine delle idee per esempio si cominciò a risolvere con l'ipotesi delle idee tutte innate; si proseguì con l'altra di crederle tutte acquisite in virtù del sensismo e del subbiettivismo; e dimostrata la falsità di entrambe si mise fuor di ogni dubbio e si elevò a ragione di tesi il principio che una sola idea è ingenita, e tutte le altre acquisite in virtù del lume di essa e dell' attività dello spirito.

204° Compiuti i precedenti lavori di os-

servazioni e di esperimenti, lo spirito che va in cerca del vero deve raccogliere e classificare i dati delle une e degli altri. Intorno a che vuolsi sapere che ogni classificazione suppone dapprima il confronto de' fatti naturalmente o artificialmente prodotti, e la sintesi de' rapporti che li avvicinano e stringono insieme: il che val quanto dire che il classificare termina sempre in una sintesi secondaria. Però le sue regole son quelle stesse del confronto e della sintesi; ed essendo che il confronto trova esistenti nell' obbietto e non crea i rapporti, la classificazione ancora non dee fingerli ma scoprirli. Vituperevole perciò è quella che si fonda in meri nomi e non già nella natura delle cose; nè è del pari a tenere in pregio l' altra che non distingue completamente le differenze, e non si studia di ridurne la moltiplicità ad un concetto solo. Or voi vedete che tutto ciò non è fattibile senza subordinare le specie ai generi, e gl' individui alle specie; e perciò è palese che alla classificazione presiede la legge che riguarda i sillogismi induttivi. Così e non altrimenti si classificano i fatti; e dal particolare si assorge al generale, tanto in ciò che riguarda le forme dell'essere, quanto in ciò che spetta alle regole di operare. Ma passiamo a dire di quelli che sono in guisa dipendenti dall' autorità parlata o scritta, che non possono altramente venire accertati.

§ 2° *Dell' autorità umana.*

205° Di due specie riguardo alle cagioni, e di due in quanto al tempo, sono i fatti che possono conoscersi. Se le cagioni stanno nell' ordine naturale, quantunque non si manifestino che straordinariamente nei loro effetti, i fatti che ne procedono si dicono naturali; se poi essi fatti avvengono contro l'ordine consueto delle create cose , le cagioni loro dènno di necessità essere sopranaturali; epperò essi diconsi miracoli. In quanto al tempo poi altri si dicono contemporanei, e sono quelli che avvengono al presente; ed altri, che avvennero nel passato, si chiamano storici, e dividonsi in recenti ed antichi , secondochè il passato è più o meno remoto. La cognizione de' fatti contemporanei può aversi anche da per noi, se possiamo esserne spettatori; altrimenti, come di fatti storici, non ci è dato esserne consci che per la fede o testimonianza altrui. Avendo dato altrove le regole intorno alla certezza di que' veri che trovansi incarnati in cose che dipendono dai sensi, qui vuolsi discorrere de' testimoni che fanno fede.

206° Non è da sperare certezza assoluta ne' testimoni umani; perocchè questa esige l'impossibilità del contrario, e l' uomo può ingannarsi o volere ingannare. Laonde è d'uopo accettare i fatti con prudente riserva, e distinguere i testimoni immediati da quelli che sono mediati. Noi potremo, quanto a' primi,

giudicare rettamente la loro scienza dei fatti che narrano; guardando se poterono o no conoscerli, ed osservando dal modo della narrazione, dall' indole, e dal proprio disinteresse se furono o no veraci. Da' secondi nasce la tradizione, che dividesi in monumentale, orale, e storica. Or siccome con il volgere degli anni i fatti possono travisarsi, così un testimone mediato allora soltanto merita fede, quando ci lascia argomentare evidentemente che egli dovette, potè, e volle accertare i fatti che narra. Ma questo è difficile assai a conoscere quando è passata lunga serie di lustri, e però va in tal caso diligentemente esaminato se il fatto fu di pubblico interesse, e se venne sempre, almeno nella sostanza, riferito ad un modo; perchè, in cose che interessano il pubblico, non può moralmente supporsi che l' errore e la frode sieno venuti a poco a poco insinuandosi senza che alcuno avesse levato contro sua voce. Che se mai costasse la capacità e veracità di chi racconta, in questi due casi si può essere certi del fatto, ancorchè narrato da un solo. Ma giova avvertire che spesso i fatti più importanti sono alterati passando di bocca in bocca; e la ragione è che lo spirito di parte domina tutti così, che ben può dirsi con verità non essere alcuno che non rivesta le cose con i colori delle proprie passioni. Non di meno assai peso dànno alla testimonianza le narrazioni di que' fatti che sono contrarî agl' interessi stessi di coloro che li narrano.

207° Quanto a' monumenti ed alle storie è d'uopo por mente all'autenticità e retta loro interpretazione; e, se son molti, badare anche se concordano tra loro. L'autenticità si ha quando il libro è stato scritto dall'autore di cui porta il nome, e serbasi incorrotto in tutte le sue parti. Si ha poi la retta interpretazione prendendo piena cognizione della lingua in cui i monumenti sono scritti; avendo testi corretti, e notizie precise e complete della politica, della scienza, della religione, e del fine di chi scrisse. A queste regole generali vanno aggiunte le seguenti che sono speciali: 1ª bisogna intendere le parole nel senso naturale, e non già nel metaforico, tutte le volte che non ne derivino errori: 2ª fa uopo raccogliere i sensi dal contesto dichiarando i luoghi oscuri con i tratti chiari ed evidenti e con le interpretazioni dei dotti che ne precedettero. E ciò basti per l'autorità umana: diciamo ora della divina.

§ 3° *Dell' autorità divina*

208° Bisogna distinguere anzi tutto il portentoso dallo straordinario; perchè sovente l'ignoranza delle leggi della natura, la mobile fantasia degl'idioti, l'avara ingordigia, e l'infernale malignità de' ciurmadori traggono in inganno i meno accorti. Ma quando si è certi che i fatti sono veri miracoli, bisogna chinare il capo per riverenza, e volentieri accoglierli per l'amore a Dio, che si piace ma-

nifestare la potenza del suo braccio in mezzo agli uomini. In Ontologia torneremo a dire di questa materia: qui ne piace discorrere piuttosto le regole della rivelazione divina. Primamente si vuole del tutto aggiustar fede alla parola di Dio, quando sappiamo che egli ha parlato; imperocchè, essendo Egli infallibile e veracissimo, nè s' inganna, nè trae altri in errori. Ma tutta la difficoltà consiste in accertare se veramente è Iddio che ha parlato, o è piuttosto l' uomo che, empiamente abusando della divina autorità, osa spacciarsi per ispirato. Uopo è dunque osservare i segni che accompagnano la voluta rivelazione divina; perchè, se essi non possono farsi che solo da Dio, torna impossibile il dubitarne. Or due cose può fare solamente Iddio, veri miracoli, e vere profezie; mercecchè Egli solo può sospendere le norme costanti dell' operare della natura, Egli solo può guardare addentro nella notte dell' avvenire, e disvelare innanzi tempo le azioni libere dell' uomo. Segni della rivelazione sono dunque i miracoli e le profezie, se queste e quelli interessano a confermare una dottrina. Ufficio di chi cerca con amore la verità è d' apprendere i dommi rivelati da coloro che la rivelazione medesima pone a maestri. Stringiamo. A Dio si vuole credere sempre; ma, per ciò che spetta a tener fede all' uomo, ricordivi in ogni istante essere savio consiglio credergli a tempo ed a tempo miscredergli; perocchè pericoloso è certo non solo il creder troppo, ma anche il cre-

der nulla: *pericolosum est credere et non credere.*

ARTICOLO 4°

DEL METODO DIMOSTRATIVO

209° Quel metodo che addita tutte le regole, e le norme di risolvere con certezza le questioni dicesi metodo dimostrativo. La sua teorica generale riguarda i mezzi di ragionare, e la natura de' veri che possono pigliarsi a dimostrare. Avendo noi discorse tutte siffatte cose ne' sillogismi, ne' sofismi e nella dimostrazione, non ci rimane a dir altro, tranne le forme e le specie di cotal metodo. Tutto ciò faremo in due paragrafi.

§° 1° *Delle forme*

110° Le forme della esposizione degli argomenti sono di tre specie: oratoria, scolastica e socratica. La 1ª detta pure *extra formam* procede con amplificazioni di concetti e copia di dire, a differenza della seconda che si serve del nudo e secco sillogismo. Quella piglia il nome dagli oratori che l'adoperano, questa dagli scolastici che l'ebbero in uso nell' evo mezzano. Le regole riguardanti la forma oratoria sono insegnate da' retori, e noi non vogliamo qui occuparcene.

211° Le norme della scolastica poi sono esposte dai dialettici, ed eccone le principali.

1ª Non bisogna cangiare la disputa in vera sofistica; perocchè scopo principale dev' essere quello di raggiungere il vero. 2ª La tesi intorno cui vuolsi discutere va esposta lucidamente da chi la difende,e, se ha molti elementi, si dee proporre parte per parte. 3ª Quegli che difende deve in primo luogo ripetere l'argomento dell' avversario nel vero senso, cioè o senza mutarne le parole, o cangiandole in altre equivalenti per conversione semplice od imperfetta; poi deve distinguere la parte vera dalla falsa, se la tesi ha più sensi; e da ultimo deve o tutto concedere, se tutto è completamente vero, o tutto negare, ma con gentilezza di modi, se tutto è falso. 4º L' opponente poi non deve saltare da un mezzo termine all' altro; ma gli bisogna star sempre su quello tolto a svolgere nel principio; provare la proposizione negata o la sua parte, se l'argomento fu distinto; non pretendere alla vittoria della sua opinione ma del vero cercato, troncando in bel modo il ragionamento se la disputa fassi nel pubblico a diletto ed esercizio de' giovani disputanti dalla cui parte non può supporsi che la verità non si trovi.

212º La forma socratica detta così da Socrate che l' ebbe in pregio, e ne fè uso grandissimo, procede per una serie d' interrogazioni onde l' avversario, senza che egli pur se ne accorga, dovrà essere menato alla conclusione dell' interrogante. Esse interrogazioni vogliono essere ordinate, e con minuti e facili trapassi fatte apprendere a coloro che

devono rispondere. Di che vedete essere questo metodo nella forma d'un vero dialogo, e però bisogna rispettarne le leggi. Or siccome dei dialoghi favellano i retori, così noi avvisiamo solamente che senza leggere i bellissimi del grande Platone non può gustarsi pienamente la bellezza del metodo socratico. Ma è tempo di passare a dire brevissimamente della partizione del metodo dimostrativo per ragione del fine, e dare così compimento al presente lavoro.

§ 2° *Regole delle apologie e delle polemiche.*

213° Lasciando stare la sofistica, di cui abbiamo discorso, chi dimostra può mirare a due fini, o a difendere cioè il vero, o pure ad accertarlo. Gli scritti in cui la verità è difesa diconsi apologetici; e quelli in cui si studia di accertarla sono appellati polemici. Ecco le regole principali dell'apologia. 1ª Bisogna conoscere bene la dottrina che si vuole difendere: 2ª non dire proposizione che non possa sostenersi con evidenza di argomenti: 3ª usare stile non prolisso nè manierato; ma vivo, copioso ed elevato all'altezza de' veri che si difendono. Nelle polemiche da ultimo fa uopo: 1° distinguere il vero dal falso: 2° diminuire il numero delle controversie, senza gareggiare in ispirito di contesa: 3° esporre chiaramente e fedelmente l'errore dell'avversario, senza eluderne le ragioni che ci sono contrarie; ma tutte scioglierle direttamente ed

indirettamente senza cavilli, e senza ingiurie o altri modi inurbani.

CONCLUSIONE.

Si è fatto un lungo cammino e giova ritornare alquanto in sur i nostri passi. Il filosofo deve rendere scientifica la cognizione e la certezza naturale de' veri: però fa mestieri che egli nelle singole operazioni della sua mente osservi con diligenza le regole che conducono a verità e certezza. Sia dunque il trionfo della verità unico scopo de' vostri giudizî e de' vostri raziocinî, o giovani diletti. Nelle polemiche, nelle dispute ed in ogni scientifico congresso, abbiate il guardo fiso sempre al vero; chiaritene i termini che lo esprimono; non vogliate mutarne i rapporti passando d'idea in idea; ma tutto volgendo al comune interesse di comprendere e propagare verità utili all'umana famiglia, fate che cessi per voi lo spirito di parte e regni solo la luce dell'eterno vero nelle menti e nei cuori.

INDICE

Filosofia razionale *e sua partizione* Pag. I.
PROEMIO — *Ideologia — Definizione e parti della Ideologia* . . . . . « 1

SEZIONE PRIMA

CAP. 1. *Distinzione delle cose che conosciamo e delle rispettive nostre facoltà di conoscere* . . . . . . « 2
Art. 1. §. 1. *Facoltà di sentire, sua natura e sua divisione* . . . « 4
§. 2. *Del sentimento fondamentale, e della natura e delle specie delle sensazioni accidentali* . . . . « 6
§. 3. *Pruove del sentimento fondamentale* . . . . « 11
Art. 2. *Percezione corporea ed intellettiva e loro elementi* . . . « 12
Art. 3. *Facoltà d' intuire* . . . « 17
Art. 4. *Natura delle idee e loro differenza dalle sensazioni* . . . « 20
Art. 5. *Divisione delle idee* . . . . « 25
CAP. 2. *Facoltà dei giudizii* . . . « 32
Art. 1. *Attenzione, e riflessione: mezzi necessarî all' osservazione* . . « 33
Art. 2. *Astrazione, comparazione e giudizio* . . . . « 38
CAP. 3. *Facoltà di ragionare* . . . « 42

Art. 1. *Natura della ragione e sua differenza dall' intelletto* . . . « 44
Art. 2. *Della volontà spontanea e libera* . . . . « 46
Art. 3. *Dell' immaginazione, memoria e fantasia* . . . . « 49
Cap. 4. *Sua materia e sua divisione* . « 55
Art. 1. *Natura e specie dei veri e rapporto di medesimezza tra verità ed idea* . . . . « 55
Art. 2. *Le idee si distinguono dallo spirito e da' suoi atti* . . . . « 59

SEZIONE SECONDA

Ideogonia, *ossia origine delle idee* . « 63
Cap. 1. *Materia e divisione del presente capitolo* . . . . « 64
Art. 1. *Che s' intende per origine delle idee* . . . . « 64
Art. 2. *Principî concessi nella presente questione* . . . . « 65
Art. 3. *Metodo di rettamente sciogliere la questione intorno all' origine delle idee* . . . . . . « 68
Cap. 2. *False opinioni intorno all' origine delle idee* . . . . « 72
Art. 1. *Erronea dottrina dei sensisti e subbiettivisti volgari e trascendentali* . . . . « 72
Art. 2. *Teorie degli obbiettivisti false per eccesso* . . . . . . « 76
Cap. 3. *Non tutte le idee sono innate, nè tutte acquisite, ma alcune ce ne*

ha congenite con lo spirito umano . « 78
Art. 1. *L'idea dell'essere è congenita* . . . . « 79
Art. 2. *L'Ente necessario ad ogni cognizione non è nudamente possibile ma determinato e reale* . « 81
Art. 3. *La determinazione dell'Ente nella prima cognizione non è esclusivamente finita od infinita, ma avente in se il nesso che intercede tra l'uno e l'altro* . . . . « 83
Art. 4. *Pruove dell'esistenza dell'intuito dell'atto creativo* . . . . « 86
Cap. 5. *Come tutte le idee s'intendono per l'intuito dell'atto creativo — l'Ente crea l'esistente —* . . . « 88
Art. 1. *Come, posto l'intuito dell'atto creativo, fannosi in esso e per esso intelligibili i concetti assoluti e relativi* . . . . « 89
Art. 2. *Della genesi in particolare di alcuni concetti sì puri come empirici* . . . . « 94
§. 1. *Dell'idea di unità, identità moltiplicità, totalità, diversità, simiglianza ed uguaglianza.* . . « 94
2. *Dell'idea di sostanza e di accidente* . . . . « 96
§. 3. *Dell'idea di causa e di effetto* « 98
§. 4. *Dell'idea di sostanza corporea, e di sostanza spirituale finita* « 99
§. 5. *Dell'idea di moto, di tempo e di spazio* . . . . « 100

cipî ad un solo . . . . . . « 202
CAP. 4. *Teleologia Logica* . . . . . « 209
Art 1. *Leggi dell' incertezza e del dubbio, dell' opinione e della probabilità* . . . . « 210
Art. 2. *Leggi della certezza* . . . « 213
Art. 3. *Dei paralogismi e de' sofismi* « 219
CAP. 4. *Della Metodologia* . . . . « 223
Art. 1. *Natura e leggi del metodo in genere* . . . . « 225
Art. 2. *Del metodo didattico e delle sue leggi* . . . . « 227
§. 1. *Dell' arte di ben apprendere* . « 227
§. 2. *Delle regole dell' insegnare* . « 228
Art. 3. *Natura e leggi del metodo inquisitivo* . . . . « 231
§. 1. *Dell' osservazione, e della classificazione* . . . . « 232
§. 2. *Dell' autorità umana* . . . « 236
§. 3. *Dell' autorità divina* . . . « 238
Art. 4. *Del metodo dimostrativo* . « 240
§. 1. *Delle forme* . . . . « 240
§. 2. *Regole delle apologie e delle polemiche* . . . . « 242
CONCLUSIONE . . . . « 243